CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1952. — Imprimeur, n° 880.

LA MAISON-DIEU

N° 31

SOMMAIRE

Le Carême, préparation à la Nuit pascale

Qu'est-ce que le Carême ? Pour beaucoup de nos contemporains, peut-être, un mot vide de sens, une survivance sclérosée des âges de chrétienté. Pour les meilleurs, un temps d'approfondissement spirituel, mais uniquement individualiste, une remise en onde de leur conscience, ou, comme disent les mouvements spécialisés, une « revision de vie ».

La restauration, on pourrait dire la résurrection de la Nuit pascale, n'entraîne-t-elle pas une redécouverte de la véritable signification du Carême ? Les pasteurs et les prédicateurs qui se donnent tant de mal, et ressentent un sourd malaise à galvaniser les chrétiens durant ce *tempus acceptabile*, trouveront ici un recueil d'études qui, en remontant aux sources, antiques mais toujours vives, leur fourniront des thèmes pour leurs sermons et leurs célébrations.

Tous ces travaux leur révéleront, espérons-le, que le Carême n'est pas seulement, ni d'abord, une période d'efforts moralisants, méritoires, mais pénibles. C'est un mystère sanctifiant. C'est une préparation, mais qui n'est pas une attente vide. C'est un temps de mortification, non point seulement par privation et par ennui, mais par le dépouillement sanctifiant du vieil homme,

par la lutte virile et joyeuse à l'exemple de notre Chef, tenté mais vainqueur au désert, jeûnant mais tout nourri de la Parole de Dieu.

Replacé dans l'histoire du peuple de Dieu, dans la geste du Christ, dans la perspective historique et eschatologique de la montée vers Jérusalem, le Carême, une fois restitué son vrai visage, n'a-t-il pas de quoi séduire, et même enthousiasmer les chrétiens généreux d'aujourd'hui?

Ceux qui ont été surpris, émerveillés par les lumières de la Nuit bienheureuse, doivent soupçonner que cette apothéose n'est pas une heure unique et isolée, mais le sommet d'un lent et laborieux gravissement de la Montagne de Dieu.

La Nuit pascale ne portera tous ses fruits de grâce que si elle est préparée par un Carême vécu dans toute sa profondeur. Puisse ce cahier y aider les pasteurs et, par eux, toutes les âmes qui ont faim et soif d'un christianisme fort et vrai.

LOUIS BOUYER. *Le Carême, initiation pascale* 7

JEAN DANIÉLOU, S.J. *Le symbolisme des quarante jours* 19

ALBERT GELIN, P.S.S. *Préludes bibliques au Carême chrétien* 34

JEAN LECLERCQ, O.S.B. *Carême et pénitence* 44

OLIVIER ROUSSEAU, O.S.B. *Le Carême et la montée vers Jérusalem* 60

ANTOINE CHAVASSE. *La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine* 76

HILAIRE DUESBERG, O.S.B. *Note sur l'utilisation du psautier en Carême* ... 120

*
* *

A propos de la Nuit pascale

H.-Noël Bonnet, O. P. *Que deviendra la Nuit pascale ?*.... 132

— *La Nuit pascale à la cathédrale de Verdun* 136

Bernard Botte, O. S. B. *La bénédiction du cierge pascal et le cierge des fidèles*..... 140

H.-R. Philippeau *Note sur l'utilisation liturgique du cierge pascal* 144

A.-Georges Martimort Sedentes auscultant..... 150

A.-M. Roguet, O. P. *La place des baptêmes dans la Nuit pascale* 151

A.-M. R. *Plaidoyer pour le baptistère*..... 152

H.-N. B. *Le mystère pascal en termes d'engagement*..... 154

***

Bibliographie

Brochures à l'usage des fidèles pour la Nuit pascale (Louis Kammerer), 161. — Dom Flicoteaux : *Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie* Jacques Goetmann), 172. — Dom

GAILLARD : *Les solennités pascales : itinéraire liturgique pour la quinzaine pascale* (I.-H. DALMAIS), 174. — *L'office divin et les bréviaires pour les fidèles* (H.-N. B.), 175.

*
* *

Bulletin du C.P.L. sur le Carême..... 176

Grand congrès du C.P.L. à Chartres en 1953..... 176

Faute de place, nous n'avons pu insérer dans ce fascicule deux articles importants qui auraient dû y figurer : l'un du R. P. CHÉRY, sur la prédication du Carême, qui paraîtra dans le Bulletin du C.P.L. (cf. p. 176), l'autre du R. P. Jacques GUILLET, S. J., sur le psaume *Miserere*, que l'on trouvera dans le fascicule n° 33 de *La Maison-Dieu*, à paraître en mars 1953, sur

les psaumes, prière de l'assemblée chrétienne.

LE CARÊME, INITIATION PASCALE

La restauration de la Vigile pascale, si elle a bien certainement été provoquée par une redécouverte générale dans l'Église du plein sens de Pâques, doit elle-même vivifier et propager cette redécouverte. C'est déjà un fruit évident des deux premières célébrations. Mais si l'on veut que ce fruit parvienne à maturité, il ne faut pas que ces Pâques rajeunies fassent figure d'exception dans le cours de l'année liturgique. En particulier, rien ne saurait être plus choquant et plus faux qu'un Carême plus ou moins dévitalisé continuant d'acheminer vers une fête arrachée à la routine et à l'engourdissement. Le Carême, au contraire, s'il a un sens, doit avoir celui de nous préparer à une intelligence totale de ces Pâques intégrales, pour nous mettre à même de les revivre intégralement. Comment lui faire retrouver ce sens ? Tel est l'objet de cet essai.

En premier lieu, il faut remarquer que ce qui a rendu à Pâques sa pleine signification, c'est la vérité qui a été restituée aux rites et aux prières de la Vigile pascale. Que pouvaient bien signifier des textes et des cérémonies qui supposaient et rappelaient sans cesse une veillée nocturne, quand ils étaient repris dans une messe matinale ordinaire ? Cette très simple mais très fondamentale réforme est évidemment la première qui s'impose si nous voulons que le Carême ne reste pas lettre morte mais soit vraiment la préparation efficace aux Pâques ranimées qui sont les nôtres aujourd'hui. Mais, il faut le dire, si accoutumés que nous soyons, hélas ! devenus aux « paroles irréelles » où Newman dénonçait le pire ennemi de toute vraie religion, l'office quadragésimal aujourd'hui, et pour commencer la cérémonie du mercredi des Cendres, sonne à nos oreilles d'un bout à l'autre comme une dérision. D'un bout à l'autre il n'y est question que de jeûne, d'abstinence, de pénitence (dans le plus ancien sens du mot qui implique un changement radical de la vie quotidienne). Mais personne ne songe plus à jeûner, ni même à pratiquer l'abstinence, et personne non

plus ne change rien à sa manière de vivre habituelle. Il en résulte que tout cela prend un accent de comédie qui prive de sérieux par la base l'ensemble de notre Carême. Comment pouvons-nous supporter de prier Dieu pour qu'il bénisse le jeûne de ses serviteurs, alors que nous n'avons pas la moindre intention de jeûner? Comment pouvons-nous, tels les augures dont parle un ancien, nous regarder sans rire après avoir chanté : « Changeons nos vêtements, couvrons-nous de la cendre et du cilice, jeûnons et pleurons devant le Seigneur... » ? Ne savons-nous pas pertinemment qu'il n'est pas question que nous fassions rien de tel? Pour pouvoir reprendre notre Carême au sérieux, pour pouvoir y retrouver un réel acheminement vers des Pâques réelles, il faut que notre premier effort porte sur ce point.

Je sais parfaitement qu'on nous dira : « C'est l'Église elle-même qui a adouci la discipline quadragésimale, que nos santés délicates, nos systèmes nerveux plus affinés ne supporteraient pas. Comment pouvez-vous oser vous opposer à sa sagesse? D'ailleurs, ces pénitences matérielles étaient bonnes pour des chrétiens grossiers et frustes comme ceux de l'ancien temps; des catholiques éclairés et évolués comme ceux d'aujourd'hui se sont élevés bien plus haut : à des pénitences purement spirituelles et d'autant plus agréables à Dieu. » Ce qu'il faut donc commencer par faire, c'est par clouer au pilori les sophismes pieux accumulés en ces quelques phrases et qu'on est sûr de s'entendre opposer aujourd'hui dès qu'on parle d'ascèse à des catholiques.

Sous le prétexte qu'il est dit : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements », et que les usages modernes s'opposent à ce qu'on sonne encore de la trompette dans Sion sans se singulariser inutilement, on en conclut bien vite que l'époux n'a plus à sortir de sa couche ni l'épouse du lit nuptial (pourvu qu'ils y soient fidèles au Dr. Ogino, ce nouveau Père de l'Église), pas plus que les prêtres n'ont à pleurer entre le vestibule et l'autel (les nombreuses activités de l'apostolat moderne ne leur en laissant pas le loisir). Mais c'est ici l'occasion ou jamais de dénoncer cette invraisemblable combinaison de sensualisme et d'activisme que les catholiques d'aujourd'hui prennent béatement pour une glorification du Créateur, oubliant que l'ascèse chrétienne a précisément pour but la vraie sanctification des corps et

qu'il n'est pas d'activité régénérée qui prenne sa source ailleurs que dans la contemplation des mystères. Si la redécouverte que nous prétendons avoir faite de la vie humaine et chrétienne comme vie dans un corps était autre chose qu'un verbiage sentimental, nous devrions être les derniers à croire à une ascèse « spirituelle » qui soit le contrepied de l'ascèse dite matérielle. Quant à la benoîte supposition que l'Église, en relâchant par une sage prudence les obligations canoniques qu'elle maintenait naguère encore, non seulement nous dispense de l'exigence évangélique de pénitence, mais nous rend coupables de désobéissance à tâcher encore de la suivre, ô « hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère », elle assure si bien à la fois notre confort matériel et notre confort spirituel que c'en est seulement un peu trop beau pour être vrai. Eh quoi ! parce qu'il ne paraît plus possible aux autorités ecclésiastiques, dans des temps troublés, aux situations instables, de fixer une norme universelle et uniforme de la pénitence, ce serait aller contre son esprit que de prêcher ou pratiquer encore la pénitence ? Ce serait s'opposer à ce qu'on appelle « le progrès doctrinal » ? Il n'y aurait plus à accepter, ni encore moins à chercher, d'autre ascèse que les difficultés et les efforts coûteux inhérents à toute action positive, et par là même inévitables. Agir autrement serait méconnaître la dignité nouvelle que l'homme moderne a acquise par la domination de son intelligence sur le monde matériel, négliger la grande mutation irréversible dans laquelle l'humanité est entrée, etc.

Tout ce bavardage pseudo-philosophique dissimule mal un exemple magnifique de ce que Scheler a appelé la conscience sourdement mauvaise. Au fond de soi-même, même quand il a des idées « avancées », l'homme moderne est un affreux petit-bourgeois que la peur de perdre un instant ses pantoufles perfectionnées et de risquer le rhume de cerveau tient au ventre. Mais une des plus récentes expériences psychologiques, admirablement illustrée par les meilleures pages de Thomas Merton, et plus encore par les faits qu'elles supposent, c'est que, lorsque les circonstances viennent nous arracher malgré nous à la torpeur de serre que nous prenions pour une atmosphère de haute spiritualité, après quelques suffocations bien compréhensibles les natures les plus viriles redécouvrent l'authentique chris-

tianisme en redécouvrant la permanente actualité de ses exigences. L'extraordinaire succès que le monachisme cistercien connaît aujourd'hui en Amérique, auprès de « boys » que la guerre a privés de leur air conditionné, de leur coca-kola et de leurs « girls friends », devrait bien nous servir d'avertissement. Justement parce qu'il est énervé de sensualité scientifiquement élaborée, enivré d'un érotisme artificiel partout diffus et dont il lui semble impossible de plus se passer, parce qu'il a (qu'on m'en excuse) le postérieur trop bien calé pour pouvoir encore se mettre commodément à genoux, c'est un besoin plus urgent que jamais pour l'homme d'aujourd'hui de secouer au moins de temps en temps cette tendre carapace qui lui colle si fort à la peau et où il se sent si bien au chaud. Les gens qui ne croient ni à Dieu ni à diable éprouvent si souvent le besoin de coucher sur la dure, de se baigner dans l'eau froide, de manger un casse-croûte de fortune qui sent plus la fumée que la cuisson, et nous sommes prêts à admirer cela — puisque c'est moderne et que nous avons si peur d'oublier d'admirer quoi que ce soit de moderne ! — tant que cela s'appelle du camping. Mais nous, chrétiens, quand il s'agit de reprendre contact non pas avec la nature, mais avec Dieu, nous nous refuserions à rien de semblable, parce que c'est de l'ascétisme vieux jeu, parce que nous avons recouvré la sacralité de la table et du lit (*sic*) ? De qui nous moquons-nous ? De Dieu, d'abord, mais aussi de nous-mêmes, et pas moins que de Dieu.

Bien loin que la liberté que l'Église nous laisse maintenant de fixer nous-mêmes les formes et les limites de notre ascèse quadragésimale doive signifier un adieu irrévocable à celle-ci, elle est une occasion providentielle d'échapper enfin à cette confusion entre spiritualité et casuistique qui empoisonna longtemps l'ascèse moderne. Ce n'est plus pour éviter le péché mortel que nous nous serrerons la ceinture en Carême ? Tant mieux, si cela nous aide à découvrir que retrancher de temps en temps sur son superflu, et même sur son nécessaire, est un excellent et très simple moyen de se libérer l'esprit pour être tout à Dieu ! L'Église ne maintient plus les vieilles prescriptions canoniques qui interdisaient de communier trop peu de temps après avoir procréé ? Tant

mieux si cela nous permet de comprendre enfin qu'une jouissance permise, légitime, bonne en elle-même, n'en est pas pour autant une jouissance à poursuivre jusqu'à satiété, mais plutôt une excellente matière à sacrifice pour qui veut s'élever un peu plus haut que son bonheur humain, rien qu'humain (ou que son plaisir, tout simplement). L'Église nous propose seulement une seule vigile dans toute l'année, sans même songer à plus l'imposer ? Mais nous qui veillons si facilement quand nous avons envie d'aller au cinéma, d'écouter la radio ou d'achever un Agatha Christie particulièrement passionnant, n'apprendrons-nous pas sans qu'on nous y force à retrancher un peu sur notre sommeil pour méditer et prier ?

Le mieux que nous puissions faire pour retrouver le sens de l'ascèse quadragésimale, c'est de nous remettre à l'école de saint Léon dont les sermons sur le jeûne sont d'une plénitude de doctrine trop peu connue.

Pour lui, le jeûne périodique (jeûne de nourriture, de plaisir des sens et de sommeil, suivant un ternaire inséparable pour l'antiquité chrétienne) répond d'abord à une simple hygiène supérieure. Ses réflexions sur ce point présentent une similitude inattendue avec des remarques formulées naguère par A. Carrel dans un livre quelque temps fameux. Le confort trop habituellement accepté endort, engourdit l'esprit et le corps lui-même. Rien de plus tonique, de plus sain que de s'en priver de temps à autre, et même de rogner carrément sur ce qu'on juge ordinairement nécessaire, ne serait-ce que pour ranimer cette faculté d'adaptation, faute de laquelle toute vie créatrice s'éteint.

Mais cela, au plan religieux et chrétien, prend toute sa valeur parce qu'ainsi mis en éveil, arrachés au va-et-vient ronronnant de la mangeoire à la couche, nous sommes rendus libres : libres pour accueillir le Christ quand il « passe » près de nous, libres pour nous laisser entraîner par lui.

Encore faut-il bien voir, et c'est ce que saint Léon montre comme personne, que le vrai jeûne ne s'arrête pas à une liste d'abstentions. Celles-ci ne sont que les moyens ou les conditions d'un changement de vie, de l'adoption au moins passagère d'un mode d'existence spéciale où les occupations et les préoccupations de ce monde étant réduites au minimum, un loisir s'offre à nous. Loisir, disons-nous, non pas

au sens de *far niente*, mais au sens de liberté, intérieure aussi bien qu'extérieure, liberté de vaquer à la prière méditative. Cependant il faut ajouter enfin une composante essentielle du jeûne tel que le conçoit saint Léon et qui est peut-être celle que nous oublierions le plus facilement. En bon Romain réaliste, le grand pape considère qu'un jeûne comme il le définit doit provoquer un allégement passager mais sensible du budget personnel. Et, pour lui, le jeûne sera chrétien seulement si la différence est consacrée à la charité fraternelle. Le chrétien qui jeûne, s'il jeûne pour atteindre au vrai loisir spirituel, ne doit pas du tout jeûner égoïstement : c'est au contraire dans la mesure où son détachement de soi-même se sera traduit par une préoccupation efficace des besoins d'autrui qu'il sera efficace pour lui-même, autrement dit qu'il le disposera à une vie de prière plus intense et plus profonde.

Quand on considère tout cet ensemble qu'implique le jeûne pour un saint Léon, il est impossible de ne pas être frappé par une similitude quasi évidente, encore que le grand pape ne l'ait jamais soulignée lui-même. Et c'est que le jeûne, le jeûne quadragésimal notamment, tel qu'il le conçoit, apparaît comme une sorte de vie monastique temporaire, telle que l'antiquité en général concevait la vie monastique. Car le moine, à l'époque patristique, ce n'était pas un clerc spécialisé dans la pénitence, au sens moderne du mot (souffrances réparatrices, mystique de compassion, *memento mori*, etc.), dans le chant grégorien et les belles cérémonies ou dans les petits travaux d'érudition ou d'enluminure. C'était un laïc précisément qui, par des moyens plus ou moins héroïques, se libérait de tout pour chercher Dieu, trouver le Christ, ou plutôt être trouvé par lui. Dans ces conditions, il n'y avait rien d'étonnant à conseiller aux laïcs en général, pour un moment d'intensification de leur vie religieuse, de mener une espèce de vie monastique temporaire. Et, notons-le bien, on le voit dans le dernier trait du jeûne souligné par saint Léon lui-même et qui correspond à la doctrine monastique de l'antiquité unanime, appeler le laïc à vivre en moine un moment au moins, ce n'était pas le distraire de la solidarité avec ses frères qui est un de ses devoirs essentiels; les moines eux-mêmes, loin de s'en croire dispensés, voyaient dans leur ascèse un moyen de

s'en acquitter plus aisément : autant de moins pour eux, autant de plus pour les autres... Car le saint loisir de la vie contemplative, telle que l'antiquité l'a conçue, n'a jamais impliqué une dispense du travail des mains pour « gagner sa matérielle », comme on dit, mais bien au contraire son intensification. Travailler, d'un travail pénible mais rémunérateur, c'est la base de la pénitence. Mais le travail pénitent, c'est simplement un travail qu'on fait avec pas grand' chose dans le ventre, pour les autres plutôt que pour soi, et en attendant que le temps réglementaire soit fini, non pas pour regagner l'auge et la litière, mais pour commencer la veillée priante et méditante.

Quand tout cela a été dit, peut-être se rend-on compte qu'un Carême pratiqué à la façon des anciens, avec toute la discrétion voulue, est une chose qui reste parfaitement possible de nos jours, et pour tout le monde? Il est possible aussi que cela doive donner un peu mal à la tête, mais on se console d'avoir mal à la tête le lundi matin après un trop bon dimanche; est-ce qu'on ne pourrait pas s'en consoler quand c'est pour « chercher Dieu »? Et puis, après tout, cela ne durerait jamais que quarante jours, avec une bonne pause chaque dimanche !...

Cependant, nous n'avons pas tout dit et nous n'avons même pas encore dit l'essentiel. Pourquoi jeûner? pourquoi pratiquer cet ensemble de restrictions et d'efforts qui fait le jeûne quadragésimal d'après saint Léon? pourquoi en même temps appuyer tout cela sur un spécial élan de charité fraternelle? Nous avons dit déjà que c'était pour chercher Dieu, et pour le chercher dans la prière. Mais de quelle prière s'agit-il? Nous avons déjà précisé qu'il s'agissait d'une prière méditative. Mais il faut ajouter maintenant ce qu'elle était censée méditer. Là-dessus, pas une hésitation possible : pour toute l'antiquité, l'aliment de la prière, du moine ou du fidèle quelconque, l'occupation de la vigile préparée par le jeûne, c'est et ce n'est que la Parole de Dieu. La prière chrétienne, celle qui cherche Dieu et trouve le Christ, c'est un dialogue. Et ce n'est pas un de ces dialogues suspects, comme tant de bonnes Sœurs au cerveau laiteux (voire de spirites chrétiens) en fournissent à foison au public catholique d'aujourd'hui, c'est-à-dire un dialogue où

l'homme (et surtout la femme) fait pour plus de sûreté les demandes et les réponses. C'est un dialogue où c'est Dieu lui-même qui parle le premier et où l'homme ne fait qu'essayer de répondre, que s'entraîner à répondre dans les mots mêmes, le plus souvent, que la Parole maternelle lui suggère.

On peut aller jusqu'à dire que ce qui donnera à la pénitence son caractère proprement quadragésimal, c'est ce qu'on lira des Écritures à ce moment et l'orientation dans laquelle on les méditera. A cet égard, l'ancien ordre des lectures des Vigiles, qui subsiste encore à l'état de vestiges tronqués dans les Matines du bréviaire romain, est des plus intéressants, d'autant plus que les travaux d'Anton Baumstark sur les lectionnaires anciens montrent l'universalité et l'antiquité de cet ordre, qui semble bien se rattacher aux leçons de l'office synagogal.

A partir de la Septuagésime, on a commencé la lecture de la Genèse, de telle sorte qu'ayant lu le récit de la création, de la chute et de ses suites dans la première semaine, on en arrive, avec la Sexagésime, à l'épisode de Noé, au premier salut d'un reste de l'humanité pécheresse à travers les eaux du déluge et à l'alliance noachique, prélude et figure de l'alliance universelle que le Christ réaliserait.

A la Quinquagésime, avec l'histoire d'Abraham, c'est l'histoire même du peuple de Dieu qui commence et du même coup celle de la Rédemption. Ainsi le Carême va s'ouvrir après le grand rappel de la vocation à l'exode, au départ, au détachement : « Va-t'en de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père, dans un pays que je te montrerai. Je ferai de toi un grand peuple, etc.[1] » L'histoire d'Abraham, de la promesse et des exigences préalables que postule sa réalisation, va se poursuivre au cours des premières semaines du Carême. Nous en gardons dans les leçons des deuxième et troisième dimanches des restes indicatifs du rythme ancien de la lecture; on arrive au deuxième dimanche à la rivalité des jumeaux issus d'Isaac : Jacob et Esaü, et l'on parvient au troisième à l'installation en Égypte à la suite de Joseph. Le quatrième dimanche va commencer, passant à l'Exode, le récit de la première grande délivrance,

1. Genèse, 12.

de la première « rédemption » (au sens étymologique de rachat des esclaves) en introduisant la vie de Moïse par la théophanie de l'Horeb. Les plus anciens lectionnaires poursuivaient la lecture de manière qu'on atteignît l'agneau pascal et le passage de la mer Rouge pour le vendredi saint et Pâques.

Cependant, à une date plus récente, à partir du dimanche de la Passion, la lecture de Jérémie, choisie à la fois comme témoin de la ruine de Jérusalem (seconde Pâque douloureuse et première passion salvatrice) et comme image vivante du Christ souffrant, s'est plutôt superposée que substituée à la lecture de l'Exode dont les réminiscences percent encore partout. Est-il besoin de longuement détailler la leçon à tirer de ces antiques traditions ?

A l'exemple des chrétiens romains que guidait l'office des basiliques, soir et matin, ou, dès le temps de saint Grégoire, la Vigile monastique, nous devrions concevoir notre Carême comme un temps de méditation des grandes leçons de la Genèse et de l'Exode. A la lumière du prophète de l'exil, dans les dispositions nécessaires créées par l'ascèse quadragésimale, elles ouvriraient les yeux de notre cœur au mystère pascal.

Dans des esprits préparés par les trois thèmes majeurs de la création, du péché, du salut par l'intervention salvatrice qui fait du mal même la source du remède, que révélera donc la geste d'Abraham ? Après cette idée fondamentale de l'appel divin, comme appel à tout quitter pour le Royaume, à abandonner sa parenté terrestre pour participer à la création du peuple de Dieu, elle nous ouvrira au seul à seul avec Dieu, dans le dénuement progressif de la foi. Le terme ne doit-il pas être le sacrifice d'Isaac, c'est-à-dire le sacrifice du don de Dieu pour Dieu lui-même et l'obéissance aimante à sa parole d'amour ? Mais la rencontre de Mamré l'éclaire : Dieu devenant l'ami de l'homme au point de se faire son commensal terrestre et de l'inviter en retour au banquet céleste, au face à face avec lui, l'histoire du père des croyants nous préparera à l'histoire même du peuple de la foi : l'universelle réconciliation, l'universelle résurrection atteinte à travers la Croix. Alors la théophanie de l'Horeb, la révélation de Dieu comme quelqu'un qui nous parle et nous appelle, quelqu'un qui est le vivant et veut

nous faire vivre, nous entraînera effectivement dans la geste même du peuple suivant celle de son ancêtre. Nous comprendrons, nous revivrons l'Exode qui doit nous faire quitter la terre d'esclavage de nos idolâtries pour nous conduire, à travers le désert à la foi, vers le Sinaï, vers la contemplation aimante du Dieu de l'alliance à laquelle la foi encore nous initiera dès ici-bas. Immolant spirituellement le véritable agneau sans tache, qui porte et ôte nos propres souillures, nous passerons la mer Rouge où notre vieil homme doit être enseveli dans la mort baptismale pour que l'homme nouveau, debout sur l'autre rive, puisse chanter le Cantique de Moïse, l'hymne de la victoire, de la lumière l'emportant sur les ténèbres.

Et tout cela se vivifiera dans notre communion aux souffrances du Messie éclairée par l'expérience de Jérémie. Le Dieu qui parle au cœur de pierre pour le remplacer par un vrai cœur de chair, le Dieu dont l'amour si proche se révèle au comble de son apparente inimitié, le Dieu qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait vivre en faisant mourir, pourra enfin se révéler à nous dans la Croix du Serviteur fidèle.

Il semble qu'une restauration du Carême devrait être une restauration de cette vaste méditation scripturaire, étayée sur une ascèse poursuivie généreusement suivant les lignes indiquées plus haut, méditation que la prédication, les veillées de prière collective, la méditation personnelle de chaque chrétien devraient nourrir et développer de concert.

C'est sur cet arrière-fond que les messes stationales de la liturgie romaine reprendraient leur sens et que le fil essentiellement baptismal de leur catéchèse biblique se rechargerait de toutes les cristallisations rayonnantes faute desquelles il passe maintenant inaperçu. Mais ceci demanderait à son tour un autre effort d'authenticité. Ces messes quadragésimales supposent une Église missionnaire, occupée activement à préparer le témoignage qu'elle va rendre à la Résurrection en agrégeant de nouveaux membres au Corps du Christ. Elles ne reprendront pleinement leur sens, par conséquent, que si l'Église qui les célèbre est effectivement et actuellement engagée dans un effort missionnaire, si elle conçoit la signification pascale de cet effort, et si finalement elle en tire la conclusion en refaisant de la célébration

pascale une vraie fête de l'initiation de ses néophytes. Du coup, les scrutins revivront sans peine, et en particulier le grand scrutin du mercredi après le quatrième dimanche, avec la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale, puis le dernier scrutin du samedi saint au matin, avec la reddition du symbole et les onctions préparatoires au grand combat contre la puissance des ténèbres où les fils des ténèbres vont entrer pour devenir fils de lumière.

Pensons à ce que redeviendraient, pour une communauté chrétienne où tous et chacun se seraient préparés à revivre le mystère de la manière que nous avons esquissée, ces assemblées eucharistiques préparatoires à la grande Eucharistie pascale. Pensons à l'effort de charité, si essentiel au vrai jeûne traditionnel, se concentrant, au milieu du Carême, sur la prière commune nourrie des sacrifices communs pour que les catéchumènes, présents dans l'assemblée, aient enfin les oreilles ouvertes à la Parole faite chair dont elle vit. Quel sens alors dans la lecture d'Ezéchiel : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu : Je sanctifierai mon grand Nom qui a été profané parmi les nations, que vous avez profané au milieu d'elles... Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures, et je vous purifierai de toutes vos idoles. Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai un esprit nouveau au milieu de vous; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair... » ? Après quoi l'appel d'Isaïe et sa promesse redeviendraient une actuelle vocation à une réalité prête à être touchée pour ainsi dire : « Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la malice de vos pensées, cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien, recherchez la justice, assistez l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la veuve. Et venez et poursuivez-moi, dit le Seigneur; si vos péchés sont comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige... » Et quand serait lu l'évangile de l'aveugle-né, vraiment l'Église verrait non seulement le « signe » du Fils de l'homme se renouveler parmi elle, mais le sens de ce signe dans le mystère de la Passion-Glorification.

Alors, quelle conclusion à un tel Carême, sinon, après

la Cène de la réconciliation universelle au jeudi saint et l'adoration exultante de la Croix le lendemain, au matin du jour a-liturgique, du jour où tout est attente, espoir silencieux, la confession de foi où l'Église se renouvellerait dans la foi de ses néophytes avant de plonger avec eux dans les eaux de la nouvelle création, pour en ressortir au milieu des *alleluia* et célébrer enfin le banquet, le festin des noces de l'Agneau ? Dans l'ultime nuit quadragésimale où se consommerait sa vigile et l'ascèse qui l'avait soutenue, elle pourrait enfin écouter, sans nul archéologisme, dans l'homélie pascale byzantine la grande Parole de grâce, seule réponse possible à l'attente de sa prière et de son jeûne : « ... Que tout serviteur fidèle entre, joyeux, dans la joie de son maître. Que celui qui s'est donné la peine de jeûner reçoive maintenant le denier qui lui revient. Que celui qui a peiné dès la première heure reçoive à présent son juste salaire. Si quelqu'un est venu après la troisième heure, qu'il célèbre cette fête dans la reconnaissance. Si quelqu'un a tardé jusqu'après la sixième, qu'il n'ait aucune hésitation, car il ne perdra rien. S'il en est un qui a remis jusqu'à la neuvième, qu'il s'approche sans crainte. Et s'il en est un même qui ait traîné jusqu'à la onzième, qu'il ne redoute rien pour sa nonchalance, car le Seigneur est généreux et il reçoit le dernier aussi bien que le premier. Il admet dans son repos aussi bien celui de la onzième que le travailleur de la première heure. Du dernier, il a pitié, comme il prend soin du premier. A celui-ci, il donne; à l'autre, il fait grâce...

« ... Où est ton aiguillon, ô mort ? Où est ta victoire, ô enfer ? Le Christ est ressuscité, et tu as été précipité. Le Christ est ressuscité, et les démons sont tombés. Le Christ est ressuscité, et les anges sont dans la joie. Le Christ est ressuscité, et la vie l'emporte. Le Christ est ressuscité, et il n'y a plus un mort au tombeau. Car le Christ ressuscité des morts est devenu prémices de tous ceux qui s'étaient endormis. A lui soient la gloire et la puissance dans les siècles des siècles ! »

La grande récompense du jeûne et de la prière ne sera-t-elle pas, en effet, la découverte que tout est grâce ? C'est ainsi, selon le mot de saint Paul, qu'ayant souffert avec lui nous régnerons aussi avec lui.

Louis Bouyer.

LE SYMBOLISME DES QUARANTE JOURS

Les caractères particuliers du temps liturgique qui précède Pâques se rattachent principalement à deux éléments : la préparation des catéchumènes au baptême et la pratique du jeûne avant Pâques. Ces deux éléments sont apparus indépendamment dans le christianisme ancien, et leur durée a été d'abord variable. Le jeûne préparatoire à Pâques n'a été à l'origine que de deux jours. Du temps de l'historien Socrate, il était à Rome de trois semaines[1]. Par ailleurs le temps de la préparation au baptême a comporté un nombre de semaines variable et sans aucune référence d'abord au nombre de quarante jours. Celui-ci par contre apparaît liturgiquement dans l'Église copte comme une commémoration du jeûne du Christ au désert, faisant suite à la fête du baptême. Le Carême semble donc être né de la fusion du jeûne préparatoire à Pâques, de la préparation des catéchumènes et du jeûne commémoratif de la Tentation du Christ.

Ceci nous met en face du fait essentiel qui fera l'objet de cet article : le nombre de quarante jours, qui est celui de notre Carême et lui a donné son nom, est à chercher non dans un aménagement pratique auquel on aurait ultérieurement cherché une signification symbolique, mais au contraire dans une référence précise à des événements de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sa signification symbolique n'est donc pas secondaire, mais constitutive. Et cette signification est à chercher non dans une quelconque symbolique des nombres, mais dans des données précises attachées à ce nombre quarante dans l'Écriture. Nous retrouvons ici le

1. Baumstark, *Liturgie comparée*, pp. 207-213.

rapport fondamental de la liturgie et de la Bible. Pour savoir quel est donc le contenu religieux du Carême, nous avons à nous référer au contenu des données bibliques auxquelles il fait allusion.

Nous remarquerons que, suivant la loi ordinaire de la typologie biblique, les réalités de l'Ancien Testament sont d'abord la figure du mystère du Christ et trouvent en lui leur accomplissement. Dans le cas qui nous occupe les quarante jours passés au désert par le Christ et qui sont un temps de jeûne et de tentation se trouvent donc au cœur de notre exposé. D'une part, en effet, leur relation avec les quarante ans passés par Israël dans le désert, pour y être tenté, et avec les quarante jours de jeûne de Moïse et d'Élie est certaine. Et certaine aussi la relation des quarante jours du Carême avec eux. Nous retrouvons ici les plans successifs de l'histoire du salut, l'Ancien Testament, le Christ et l'Église. Par ailleurs, les sacrements de l'Église sont à leur tour figure des réalités eschatologiques : ceci est vrai aussi du Carême, qui est comme l'expression liturgique et symbolique du caractère de préparation qui est celui de ce monde présent.

I

Carême et Tentation

C'est généralement à l'occasion des quarante jours passés par le Christ au désert que les Pères de l'Église s'interrogent sur le mystère du nombre quarante. Ainsi saint Hilaire : « Le démon savait que c'était durant quarante jours que les eaux du déluge s'étaient répandues, que la terre promise avait été explorée, que la Loi de Moïse avait été écrite par Dieu, que le peuple vécut dans le désert de la vie des anges[2]. » Et saint Ambroise : « Quarante jours : tu reconnais le nombre symbolique (*mysticum*). Tu te souviens que c'est pendant ce nombre de jours que les eaux du Déluge se sont répandues, que le prophète s'est sanctifié par le jeûne, que

2. *Co. Mt.*, 3, 1; *P. L.*, 9, 928, A-B.

saint Moïse a mérité de recevoir la Loi, que les Pères, dans le désert, ont vécu du pain des anges[3]. »

Il est inutile de multiplier ces énumérations[4]. On remarquera aussitôt que certaines allusions apparaissent comme propres à leur auteur et que d'autres sont communes. Ce sont celles-ci seules qui nous intéressent, parce qu'elles constituent la tradition ecclésiastique et qu'elles présentent du même coup une garantie d'antiquité et d'authenticité. Ces allusions sont au nombre de deux : les quarante années de la tentation au désert et les quarante jours de jeûne de Moïse et d'Élie. D'autres en sont des développements secondaires. Ce sont donc ces deux thèmes dont nous avons à dégager le contenu. Le nombre quarante est, en effet, seulement un signe. L'important est de saisir les réalités auxquelles il renvoie. Il ne s'agit pas ici d'une symbolique abstraite des nombres, fondée sur leurs propriétés *naturelles*, mais des résonances précises qu'un nombre avait pour la tradition judéo-chrétienne à cause des *événements* avec lesquels il avait été en fait associé.

Le premier thème que nous retiendrons est celui des quarante années passées au désert. Il est fréquemment mentionné dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Les notions auxquelles il est associé ne sont pas toujours les mêmes. Pour les *Nombres*, c'est le temps durant lequel la colère de Yahweh s'exerce sur la génération sortie d'Égypte et qui n'entrera pas dans la terre promise : « Selon les quarante jours que vous avez mis à explorer le pays — autant de jours, autant d'années —, vous porterez le poids de vos iniquités quarante années et vous saurez ce que c'est que mon éloignement » (14, 34). Et encore : « La colère de Yahweh s'enflamma contre Israël, et il les fit errer dans le désert pendant quarante années, jusqu'à ce que fût anéantie toute la génération qui avait fait le mal aux yeux de Yahweh » (32, 13). Cette conception semble la plus ancienne. Il est remarquable que cette symbolique des quarante ans comme le temps du châtiment se retrouve à propos du Déluge (Gen., 7, 4, 12, 17) et chez Ezéchiel (4, 6; 29, 11, 12, 13).

3. *Exp. Luc*, 4, 14; C.S.E.L., 32, 4, p. 147.

4. On trouvera une liste complète des emplois du nombre quarante dans l'Écriture, dans V. Larranaga, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Rome, 1938, pp. 602-628.

Mais avec le *Deutéronome* apparaît une autre interprétation des quarante jours, comme un temps d'épreuve que Dieu impose à son peuple : « Yahweh a connu ta marche à travers ce grand désert. Voici quarante ans que Yahweh est avec toi. Tu n'as pas manqué de Dieu » (Deut., 2, 7). Le temps du désert est un temps de grâces où Dieu opère des merveilles pour son peuple (Exode, 15, 35). Le texte capital est ici Deut., 8, 2-4 : « Tu te souviendras de tout le chemin que Yahweh ton Dieu t'a fait marcher durant quarante années dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver, pour connaître les sentiments de ton cœur, si tu garderas ou non ses commandements. Il t'a fait avoir faim et t'a nourri de la manne afin de t'apprendre que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (8, 2-4; cf. 29, 4-5).

Cette interprétation est celle que nous trouvons dans les autres livres de l'Ancien Testament. Les quarante ans sont un temps de grâce (Amos, 2, 10; 2 Esdras, 9, 21; Judith, 5, 15). Pendant ce temps, Dieu a été tout proche de son peuple. Il a subvenu à ses besoins. Mais c'est aussi un temps d'épreuve. Dieu a voulu exercer son peuple à ne s'appuyer que sur lui. C'est le temps de la foi. Or cette épreuve a manifesté la dureté de son cœur. C'est ce que montre le psaume 94 :

> Oh ! si vous pouviez aujourd'hui écouter ma voix.
> N'endurcissez pas vos cœurs comme à Mériba,
> comme à la journée de Massa dans le désert,
> où vos pères m'ont tenté.
> Pendant quarante ans j'eus cette race en dégoût
> et je dis : c'est un peuple au cœur égaré.
> Ainsi je ferai dans ma colère.
> Ils n'entreront pas dans mon repos.

Cette interprétation des quarante années passées au désert était donc familière au judaïsme. Nous la retrouvons dans le Nouveau Testament. Le *Livre des Actes* est particulièrement intéressant ici. L'auteur, en effet, attache une importance particulière au nombre quarante. Il divise la vie de Moïse en trois périodes de quarante années (Act., 7, 13, et 7, 30). Il donne quarante années au règne de Saül (Act., 13, 21). Il est le seul texte du Nouveau Testament à situer

l'Ascension du Christ quarante jours après la Résurrection[5] (Act., 1, 3). Or, à deux reprises, il rappelle les quarante années passées au désert : « C'est Yahweh qui fit sortir les Juifs d'Égypte en opérant des prodiges et des miracles, en Égypte, dans la mer Rouge et dans le désert durant quarante ans » (Act., 7, 13). Et ailleurs : « Il a tiré le peuple d'Égypte par la puissance de son bras et il a supporté leur caractère dans le désert durant quarante ans » (Act., 13, 18).

Mais ce qui est plus important pour nous, le Nouveau Testament montre que l'épreuve des quarante ans du désert a abouti à un échec et donc qu'elle est seulement la préfiguration d'une autre épreuve. Le texte capital est ici celui de l'Épitre aux Hébreux qui reprend le texte du psaume 94 : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs, comme il arriva au lieu nommé la Contradiction au temps de la Tentation au désert, où vos pères me provoquèrent. Cependant ils avaient vu mes œuvres durant quarante ans. Aussi je fus irrité contre cette génération et je jurai : Ils n'entreront pas dans mon repos » (Hébr., 3, 7, 11). Et l'auteur commente ainsi : « Qui sont ceux qui, ayant entendu la voix, se révoltèrent? Et contre qui Dieu fut-il irrité durant quarante ans? N'est-ce pas ceux qui étaient sortis d'Égypte sous la conduite de Moïse? Puis donc que ceux qui reçurent la promesse ne sont pas entrés, Dieu fixe de nouveau un jour qu'il appelle aujourd'hui » (Hébr., 4, 6-7).

Cette exégèse du psaume 94 par l'Épître aux Hébreux est précieuse. Elle en dégage la signification eschatologique. Il y a eu une première épreuve du peuple de Dieu durant les quarante années du désert. Et cette épreuve s'est terminée par un échec. La génération du désert n'est pas entrée dans la terre de la promesse. C'est pourquoi le psaume annonce une nouvelle épreuve. Le premier Exode est la figure de l'Exode eschatologique. Or l'Épître aux Hébreux a pour objet ici d'affirmer que le temps de ce nouvel Exode est

5. Je laisse de côté dans cette étude la question des quarante jours qui précèdent l'Ascension. D'une part elle concerne un autre temps liturgique que le Carême. Par ailleurs son symbolisme est difficile à déterminer. Le P. Benoît écrit : « Il n'est pas aisé de déterminer le motif auquel a pu obéir saint Luc en choisissant ce chiffre traditionnel » (*L'Ascension*, dans *Revue Biblique*, 1939, p. 193).

arrivé. Le *hodie* du psaume est désormais accompli. De même que le Christ annonce sur la croix au larron que le paradis annoncé est là : *Hodie mecum eris in paradiso*, de même ici l'Exode attendu est présenté comme présent : *Hodie nolite obdurare corda vestra.*

Comment ce temps est-il présent ? Il faut nous reporter ici à l'Évangile. La Tentation du Christ y est présentée en parallèle avec la Tentation du Peuple. L'une et l'autre ont lieu au désert, qui est le lieu de la Tentation, celui où le combat spirituel est le plus intense. Les trois tentations du Christ sont mises, par l'Évangile lui-même, en relation avec les tentations du désert. La première tentation relative aux pierres changées en pain renvoie au texte du Deutéronome que nous avons cité : « Il t'a fait avoir faim pour t'apprendre que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Deut., 8, 4; Mtt., 4, 4). La seconde tentation renvoie à l'épisode de l'eau jaillie du rocher, auquel faisait allusion le psaume 94 (Deut., 6, 16; Mtt., 4, 7). La troisième fait allusion au Sinaï et au Veau d'or (Deut., 6, 13; Mtt., 4, 10).

Or un trait ici est pour nous d'un intérêt particulier : c'est que la Tentation du Christ a une durée de quarante jours (Mtt., 4, 2; Mc, 1, 12; Luc, 4, 2). Nous n'avons aucune raison de supposer que ce nombre ne corresponde pas à un laps de temps réel. Mais nous devons nous demander pourquoi ce laps de temps a été choisi par le Christ, pourquoi il a été retenu par la tradition primitive. Or, nous l'avons dit, le nombre de quarante était dans la tradition juive — et spécialement dans la plus récente — le nombre par excellence de la Tentation. Comment imaginer dès lors qu'il ait été ici retenu sans qu'on y ait vu une allusion à celle-ci. Et ceci surtout quand d'autres détails de la Tentation du Christ étaient mis en relation avec la tentation au désert. On peut donc considérer comme certain que la Tentation du Christ est présentée par l'Évangile en comparaison et en opposition à la Tentation de l'Exode. La fidélité du Christ s'oppose à l'infidélité d'Israël. Le *Jour* annoncé par le psaume 94 est arrivé avec lui.

Mais cette Tentation du Christ, il faut, comme tous ses mystères, que le chrétien y participe. La liturgie nous montre, accomplis dans les membres, les mystères d'abord réa-

lisés dans le Chef. Et c'est ici que nous arrivons au Carême. Ce n'est pas sans raison que la liturgie fait lire, le premier dimanche du Carême, le récit de la Tentation du Christ. Elle nous donne par là le sens premier du Carême. Celui-ci a été d'abord le temps de la préparation au baptême. Or ce temps est un temps de tentation. Le catéchumène est partagé entre Satan qui cherche à le retenir et le Christ qui l'attire vers son Royaume : « Le serpent est au bord de la route, guettant ceux qui passent, écrit Cyrille de Jérusalem. Il suit des yeux ceux qui sont en train de se sauver et cherche à les dévorer. Garde ton âme pour qu'il ne puisse la saisir[6] » (P. G., 33, 361 A-B).

On remarquera toutefois que le fait que la Tentation du Christ ait eu lieu *après* son baptême constituait une difficulté pour y voir la figure de la préparation du catéchumène *avant* le baptême. Par ailleurs, le baptême est principalement figuré par la traversée de la mer Rouge chez les Pères de l'Église. Or cette traversée a lieu également *avant* les quarante années au désert. Ceci n'empêche pas la relation de la Tentation et du Catéchuménat, mais en rendait la synchronisation plus difficile. Par contre il y a une ligne figurative où la synchronisation est parfaite : c'est celle qui voit le baptême figuré par la traversée du Jourdain. En ce cas, en effet, les quarante ans passés dans le désert coïncident avec le temps qui précède le baptême, considéré comme entrée dans la Terre Promise. C'est ce que nous trouvons chez Origène (*Ho. Jos.*, 4, 1; P. G., 12, 843 A).

II

Carême et Jeûne

Ainsi les quarante jours de la préparation au baptême, à travers les quarante jours de la Tentation du Christ, nous renvoient-ils à ce qui était essentiellement attaché à ce nombre dans la tradition biblique, les quarante jours du séjour dans le désert. Mais ceci ne veut pas dire que le Carême ne comprenne d'autres résonances bibliques. Souvent les sym-

6. *Bible et liturgie*, pp. 32-33.

boles liturgiques sont à la convergence de plusieurs traditions. L'eau du baptême fait allusion à la fois à l'eau destructrice du Déluge et à l'effusion vivifiante d'eau et d'esprit annoncée par les prophètes. Ainsi en est-il du symbole des quarante jours. Et c'est précisément cette convergence de significations irréductibles qui constitue la richesse religieuse de ce temps liturgique.

Un nouvel emploi du nombre quarante nous renvoie à nouveau aux temps mosaïques. La durée de quarante jours — et non pas de quarante ans cette fois — est, en effet, le temps passé par Moïse sur le Sinaï. Ici encore il s'agit d'un trait ferme de la tradition. On le trouve dans l'Exode : « Moïse fut sur le Sinaï avec Yahweh quarante jours et quarante nuits, sans manger de pain et sans boire d'eau » (Exode, 34, 27-28; cf. 24, 18). Le Deutéronome donne le même nombre, en précisant qu'il s'agit d'un temps de supplication pour les péchés du peuple (9, 18) et que c'est au terme de ces quarante jours que la Loi est donnée à Moïse (9, 11). Les quarante jours sont liés à de nouveaux thèmes, celui du jeûne et de la prière, disposant à recevoir les grâces divines.

Ici, à la figure de Moïse va se trouver associée celle d'Élie. Nous voyons en effet celui-ci se rendre à l'Horeb, c'est-à-dire au Sinaï, en s'avançant à travers le désert. Durant ce voyage, il est nourri par un ange. Et « dans la force que lui donna cette nourriture, il marcha quarante jours et quarante nuits, jusqu'à la montagne de Dieu en Horeb » (1 Rois, 19, 8). Le passage évoque la traversée du désert par le peuple, mais plus encore le séjour de Moïse sur le Sinaï. Et, aussi bien, ceci n'est pas une coïncidence fortuite. Élie est présenté ici comme revenant au Sinaï, à la source de la révélation mosaïque. Il s'agit d'une sorte de reprise, de renouvellement de la vie du peuple de Dieu[7]. Et les quarante jours, avec leur double allusion à la traversée du désert et au séjour sur la montagne, soulignent ce rapprochement.

Ce temps de quarante jours continue d'être associé dans la littérature juive apocryphe à l'idée d'un temps de prière préparatoire à des événements divins et prend ici un caractère nettement eschatologique. Ainsi dans Baruch : « Monte

7. De Vaux, *Genèse*, p. 105.

au sommet de la montagne. Là toutes les régions du pays, les sommets des montagnes et les profondeurs des vallées passeront devant toi, afin que tu voies ce que tu auras à quitter. Et cela arrivera après quarante jours. Pendant ce temps, instruis le peuple autant que tu en es capable » (76, 1-4). Ce séjour de quarante jours sur la montagne est évidemment inspiré de celui de Moïse (Charles, *Apocryph.*, II, p. 519). De même dans IV Esdras, Esdras est présenté comme un nouveau Moïse, qui reçoit les instructions de Dieu durant quarante jours avant d'instruire le peuple (IV Esdras, 14, 23, 36, 44, 45).

Mais Élie, Baruch, Esdras ne sont pas le nouveau et véritable Moïse qui doit à la fin des temps apporter la Loi nouvelle. Celui-ci ne vient qu'avec Jésus-Christ. L'Évangile nous montre en lui le nouveau Moïse, le législateur de la Loi nouvelle[8]. Sur la montagne de la Transfiguration, nous le voyons entouré de Moïse et d'Élie. Dans cette perspective, l'épisode de Jésus au désert prend de nouvelles résonances. Le jeûne de quarante jours rappelle étrangement le jeûne de quarante jours de Moïse sur la montagne, le jeûne de quarante jours d'Élie dans le désert de Beer-Sheba. Aussi bien les exégètes notent-ils le rapprochement. « La phrase, écrit V. Taylor, rappelle les expériences de Moïse et d'Élie[9]. » Déjà Eusèbe notait ce trait dans sa *Préparation évangélique*[10].

Nous avons noté, à propos du séjour de Moïse sur la montagne durant quarante jours, que ce temps était consacré par Moïse à la prière et au jeûne, en vue de détourner le châtiment qui devait frapper Israël pécheur. Ainsi les quarante jours sont un temps de pénitence, en vue du Jugement qui vient. Cette signification des quarante jours apparaît, mais cette fois non plus limitée à un serviteur de Dieu, mais au peuple tout entier, dans le *Livre de Jonas* : « Jonas commença à pénétrer dans la ville et il prêcha et dit : Encore quarante jours, et Ninive sera détruite. Les gens de Ninive crurent en Dieu et ils publièrent un jeûne. Qui sait si Dieu ne reviendra pas de l'ardeur de sa colère, en sorte que nous ne périssions point » (3, 4, 9). Or, nous le savons, le *Livre*

8. *Sacramentum futuri*, pp. 173-176.
9. *The Gospel according to S. Mark*, 1952, p. 163.
10. III, 2; *P. G.*, 22, 372 A-B.

de Jonas est une prophétie. Le jeûne qu'il annonce est celui des nations. La prédication de Jonas annonce celle de l'Église prêchant au monde la conversion en vue du Jugement qui vient.

Cette prédication de la pénitence, figurée par les quarante jours du Sinaï et de l'Horeb, de Ninive et du désert, s'accomplit en effet durant tout le temps de l'Église, nous allons y revenir tout à l'heure. Mais elle a aussi son expression liturgique, et cette expression est le Carême. Nous avons déjà dit le lien certain du temps fixé pour le jeûne préparatoire à Pâques et du temps qui avait été celui du jeûne de Moïse, d'Élie et de Jésus. Ce lien est attesté par les Pères de l'Église. Ainsi saint Augustin, à côté de symbolismes très contestables empruntés à la doctrine pythagoricienne des nombres, apparaît comme un témoin de cette doctrine commune. On pourrait citer en ce sens de nombreux passages de ses sermons quadragésimaux. Nous pouvons donner du moins un exemple. Dans le *Sermon 205*, il commence par rappeler que quarante est le produit de quatre, nombre des Évangiles, par dix, nombre du décalogue, puis que quarante jours est le temps qui précède l'animation du fœtus [11], que le nombre a enfin d'autres significations que trouverait facilement un esprit plus fécond.

Il continue alors : « Moïse, Élie et le Seigneur lui-même ont jeûné quarante jours, pour nous apprendre, par l'exemple de Moïse, d'Élie et de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la Loi, par les prophètes et par l'Évangile, que tout notre devoir est de ne point nous conformer ni nous attacher au monde, mais que nous devons crucifier le vieil homme. Voilà quelle doit être toute notre vie. Or, si tel est notre devoir tous les jours de notre vie combien plus pendant le

11. Ce point mérite ici une mention, parce qu'il a une incidence liturgique. Il a, en effet, sa contrepartie dans la croyance que le cadavre n'est totalement désanimé que quarante jours après la mort. Cette croyance était commune dans le monde antique. Elle explique que le quarantième jour après la mort avaient lieu des cérémonies funéraires. Cet usage a été repris par les chrétiens. Ceci n'était pas sans avoir des incidences eschatologiques. Ces quarante jours représentaient une période de purification et d'attente, au terme de laquelle seulement l'âme était considérée comme pouvant atteindre sa demeure céleste. Nous remarquerons le caractère de préparation de cette période de quarante jours. Voir Cumont, *Lux perpetua*, pp. 36-37 et 414; Delehaye, *Origine du culte des martyrs*, pp. 39 et sq.

temps du Carême, qui non seulement est une partie de la vie, mais la représente tout entière. En tout autre temps, vous ne devez point laisser s'appesantir vos cœurs par l'excès du manger et du boire, mais dans ce temps, vous devez ajouter la pratique du jeûne[12]. » La signification du Carême est ici remarquablement située. Il est à la fois l'accomplissement des quarante jours de jeûne de Moïse, d'Élie et de Jésus — et par ailleurs le symbole de la vie humaine tout entière, comme temps de pénitence.

III

Carême et Pentecôte

C'est ce dernier trait que nous avons à retenir maintenant. Comme tous les éléments de la liturgie, le Carême est à la fois mémorial et prophétie. Nous l'avons considéré sous le premier aspect, avec les diverses composantes qui nous sont apparues. Nous avons maintenant à l'envisager sous le second. Le Carême, en effet, n'a pas sa fin en lui-même. Il est ordonné à autre chose. A travers le signe liturgique, il désigne une réalité eschatologique. Nous avons à nous demander laquelle. Or si nous l'envisageons du point de vue d'une théologie du temps (et la liturgie est essentiellement une symbolique du temps, où les temps de l'année deviennent signes des réalités de l'histoire du salut), il apparaît clairement qu'il est lié à l'idée de préparation. Cette idée, nous l'avons rencontrée plusieurs fois sur notre chemin, mais sans nous y attarder[13]. Le Carême nous avait paru associé surtout aux notions de Tentation et de Pénitence. C'est elle maintenant que nous devons considérer en elle-même.

Elle apparaît liée aux quarante années ou aux quarante jours sous les divers aspects sous lesquels nous les avons considérés. Le séjour du peuple dans le désert, s'il est le temps de la destruction de la génération perverse, est aussi

12. *Serm. 205*, 2; Vivès, 18, 104.

13. On remarquera que cette idée de temps de préparation apparaît aussi dans un emploi du nombre quarante que nous avons laissé de côté parce qu'il ne concerne pas le Carême, les quarante jours qui précèdent l'Ascension (Act., 1, 3).

celui qui prépare l'entrée dans la terre de la promesse[14]. C'est pourquoi il figurait très normalement le temps du catéchuménat qui est essentiellement un temps de préparation. Dans cette première perspective, ce caractère de préparation est déjà souligné. Il l'est plus encore dans la perspective des quarante jours de jeûne de Moïse, d'Élie et de Jésus. Ces jours sont un temps de préparation, en vue de grâces divines. Par ailleurs, ils ont parfois un sens directement eschatologique : pour Moïse, pour Jonas, pour Baruch, ils sont liés à l'attente du châtiment qui doit frapper le monde pécheur. Le jeûne y est en relation avec l'attente d'événements divins, non avec une simple exigence ascétique.

Ainsi, de par les événements bibliques auxquels ils étaient associés, les quarante jours se prêtaient à désigner le temps de la vie humaine en tant que préparation au monde futur. Les Pères — et surtout saint Augustin — se sont plu à montrer que cette signification s'accordait avec la nature même du nombre quarante. A condition de bien préciser que ces raisons de convenance sont absolument secondaires, on peut reconnaître qu'elles ne sont pas dénuées de fondement. Saint Augustin s'appuie sur le fait que quatre est le nombre qui désigne le cosmos, et ceci est biblique : « Quatre est l'emblème des choses du temps. L'année se divise en quatre saisons. L'Écriture fait aussi mention des quatre vents[15]. » Par ailleurs, dix est la fin de la série des premiers nombres et contient une idée d'achèvement[16]. Quarante présente donc une certaine convenance qui le rend apte à symboliser la totalité du temps.

Une autre raison a joué ici qui a contribué à donner aux quarante jours du Carême cette signification. C'est qu'ils constituent la préparation aux cinquante jours de la Pentecôte. Or ceux-ci — et pour des raisons ici purement bibliques — se trouvaient symboliser la vie éternelle, puisqu'ils indiquent ce qui se trouve au delà de la semaine de semaines, elle-même figure de la totalité du temps. Ainsi la succession liturgique des quarante jours et des cinquante jours présentait un symbole frappant de la succession du temps et de

14. Voir en particulief Hebr., 3, 7-11.
15. *Serm. 252*, 10; Vivès, 18, 300. Voir Apoc., 4, 6.
16. Philon, *De Decal.*, 5-8.

l'éternité, de la préparation et de la consommation, de la pénitence et de la récompense. Le contenu liturgique des deux périodes soulignait cette opposition. Ainsi par la convergence de multiples éléments s'est trouvé constituée cette suite liturgique d'une signification eschatologique frappante.

On ne s'étonnera pas que ce soit saint Augustin, si préoccupé par le problème du temps et de son mystère, qui ait dégagé cette symbolique. Les quarante jours du Carême figurent la vie présente : « Le nombre quarante figure la vie présente, vie de travaux et d'épreuve. Moïse et Élie ont jeûné durant quarante jours pour nous apprendre la nécessité de renoncer durant cette vie à l'amour des biens temporels. C'est ce que signifie ce jeûne continu de quarante jours. C'est pour cette même raison que le peuple d'Israël a été conduit quarante ans dans le désert, afin d'entrer comme vainqueur et roi dans la Terre promise. Tel est aussi notre état durant cette vie, où nous sommes exposés à mille soucis, à la crainte, aux tentations les plus dangereuses; nous sommes conduits comme à travers le désert par une bonté qui s'exerce dans le temps. Mais si nous accomplissons ce nombre quarante, c'est-à-dire si nous répondons par une vie sainte à la bonté de Dieu, qui nous communique ses dons dans le temps, nous recevrons la récompense[17]. »

Ailleurs, Augustin reprend l'idée : « Ce nombre quarante renferme un mystère. Il me paraît être la figure de ce monde que nous traversons, poussés et entraînés nous-mêmes par la marche des années, par l'instabilité des choses humaines, par leurs vicissitudes, par cette inconstance qui entraîne tout dans son cours. Ce nombre est donc la figure de ce siècle, soit à cause des quatre saisons, soit des quatre points cardinaux. C'est un devoir pour nous, durant cette vie du monde que nous traversons, de nous abstenir des convoitises du siècle, ce que figure le jeûne de quarante jours, que tous connaissent sous le nom de Carême. Ce devoir nous est imposé par la Loi, car Moïse a jeûné quarante jours; par les prophètes, car Élie a jeûné également quarante jours; par l'Évangile, car nous voyons Jésus jeûner durant le même espace de temps[18]. »

17. *Serm. 253*, 10-11; Vivès, pp. 301-302.
18. *Serm. 270*, 3; Vivès, 390.

En face de ces quarante jours, la cinquantaine figure le monde à venir : « Le nombre cinquante est l'emblème de ce temps de la joie que personne ne pourra nous ravir. Durant cette vie, nous ne sommes pas en possession de cette joie, mais cependant après les jours consacrés à la Passion du Seigneur, dans les cinquante jours qui suivent sa résurrection et où nous cessons de jeûner, nous célébrons par avance ce temps de la joie, par le chant de l'*Alleluia*, que nous mêlons aux louanges divines[19]. » Ainsi le temps de la Pentecôte est figure de l'éternité comme celui du Carême du temps. On remarquera comment les traits qui caractérisent la Pentecôte s'opposent directement à ceux du Carême : le nombre cinquante à celui de quarante, la cessation du jeûne à la pratique du jeûne, le chant de l'*Alleluia* à la prière de supplication.

C'est ce contraste des deux temps liturgiques, symbole de la totalité de l'histoire, que saint Augustin se plaît inlassablement à mettre en relief : « De même que le temps du Carême qui précède la fête de Pâques est l'emblème des travaux et des souffrances de cette vie mortelle, ainsi les jours de joie qui suivent sont le symbole de la vie future, où nous devons régner avec le Seigneur. Nous traversons maintenant la vie qui est représentée par le temps du Carême; nous ne sommes pas encore en possession de cette vie, figurée par les cinquante jours qui ont suivi la Résurrection du Seigneur[20]. » Et ailleurs : « Je vous ai suffisamment expliqué, ce me semble, ce grand mystère. Vous savez que notre devoir est de faire le bien durant la quarantaine, si nous voulons louer Dieu durant la cinquantaine. Aussi passons-nous ces quarante jours qui précèdent la veillée sacrée, dans le travail, le jeûne, l'abstinence, car ils sont l'emblème de la vie présente; mais les jours qui suivent la Résurrection du Seigneur sont la figure des joies éternelles[21]. »

On remarquera que saint Augustin a construit sa théologie de l'histoire et son eschatologie dans deux symboliques liturgiques. La première est celle de la semaine. L'opposition

19. *Serm. 210*, 6; Vivès, 18, 120.
20. *Serm. 243*, 8; Vivès, 18, 257.
21. *Serm. 253*, 12; Vivès, 18, 302. Voir aussi *Serm. 254*, 6; Vivès, 18, 310; *Tract. Joh.*, 17, 3-5; Vivès, 8, 431-434.

des sept jours, figure de la semaine cosmique, et du huitième jour, figure de l'éternité, lui est familière. C'est le dimanche ici qui est le symbole de la vie éternelle[22]. L'autre est celle que nous étudions ici. Les quarante jours figurent la durée totale du temps, les cinquante jours, le monde d'au delà du temps. Ceci nous atteste la liberté des Pères dans l'usage des symboles. Par ailleurs, chacun de ceux-ci souligne davantage un aspect religieux. Les sept jours sont le temps de la première création; le huitième est celui de la création nouvelle, commencée à la Résurrection du Christ, continuée dans le baptême, consommée dans la gloire. Les quarante jours sont le temps de la conversion, leur aspect est plus ascétique et moins cosmique, et les cinquante jours après eux sont ceux de la joie spirituelle, de la béatitude.

*
* *

Nous remarquerons aussi que nous avons ici le modèle d'un développement symbolique valable. Toutes les données en sont bibliques et se réfèrent aux événements de l'Écriture. Ces données, la tradition liturgique les a seulement ordonnées. Les Pères en ont dégagé la signification. Par ailleurs, comme c'est toujours le cas pour la liturgie, la donnée biblique s'inscrit dans une réalité du monde naturel. Ainsi des éléments, huile, pain et vin; ainsi des saisons de l'année; ainsi des lieux de culte. De même ici la donnée biblique des quarante jours et des quarante ans, qui ne doit son origine qu'à des événements historiques de l'Ancien Testament, ne répugne pas à s'enrichir des résonances naturelles des nombres.

Jean Daniélou.

22. Voir *Bible et liturgie*, pp. 373-387.

PRÉLUDES BIBLIQUES AU CARÊME CHRÉTIEN

Dans une préface vraisemblablement romaine, qui doit dater du VI[e] siècle et qui était lue au troisième samedi de Carême, on loue Dieu d'avoir « inauguré en Moïse et Élie l'observance du jeûne quadragésimal et de l'avoir parachevée en son Fils unique, le Maître de la Loi et des prophètes, ainsi que notre Maître à tous[1] ». A l'époque où s'établit l'institution chrétienne de la sainte « quarantaine » — à Rome, avant la fin du IV[e] siècle — on la rattacha explicitement à des modèles bibliques : on choisit à cet effet des lectures liturgiques tirées des Livres saints, et de ce choix, A. Chavasse a montré la haute antiquité[2]. La typologie ainsi utilisée était une création chrétienne. Un éclairage neuf tombait sur des figures antiques dont la tradition juive et la première tradition chrétienne avaient exploité d'autres traits plus voyants ou plus extravagants[3].

Quand Yahvé se manifesta à Moïse et lui révéla sa Loi au Sinaï, on note que « Moïse fut là avec Yahvé quarante jours et quarante nuits, sans manger de pain ni boire d'eau[4] ». Le récit élohiste ne mentionne que la durée du séjour sur la montagne, sans parler du jeûne[5]. Le Deutéronome laisse

1. *Qui jejunii quadragesimalis observationem in Moyse et Helia dedicasti et in unigenito Filio tuo legis et prophetarum nostrorumque omnium domino exornasti* (collection de préfaces du Supplément à l'*Hadrianum*). Références en A. Chavasse, *Recherches de science religieuse*, 1948, p. 347.

2. Voir liste des travaux de A. Chavasse, ci-dessous, p. 75, note 1.

3. Voir notamment, dans la *Jewish Encyclopedia*, les articles consacrés à Moïse et Élie (L. Ginsberg).

4. Ex., 34, 28 (J); lire 33, 18 à 34, 28.

5. Ex., 24, 18 (E); lire 24, 9-18.

la parole à Moïse : « Lorsque je montai sur la montagne pour recevoir les tables de pierre, les tables de l'alliance que Yahvé avait conclue avec vous et que je demeurai sur la montagne quarante jours et quarante nuits, sans manger de pain ni boire d'eau, Yahvé me donna les deux tables de pierre écrites du doigt de Dieu et portant toutes les paroles que Yahvé vous avait dites sur la montagne, dans le feu, le jour de l'Assemblée[6]. » Le centre d'intérêt de la scène est la rencontre de Moïse avec son mystérieux Interlocuteur qui va parler dans la nuée et le feu; le premier récit étale un dialogue entre la Voix de la théophanie — *mysterium tremendum et fascinans* — et le serviteur de Dieu écrasé par la Majesté et attiré par la Bonté; cet isolement sublime s'atténue quelque peu au deuxième récit, où le peuple entrevoit comme la frange de l'événement[7]; au troisième, il y participe presque, en assemblée cultuelle ou *qahal*[8], Moïse servant de truchement.

La geste d'Élie nous apprend que ce champion de Yahvé, au IX[e] siècle, dut fuir la menace de Jézabel, la femme tyrienne d'Achab. Pour rattacher son œuvre à celle de Moïse, il alla au Sinaï. Symboliquement, cet homme des routes et des steppes refit l'itinéraire de son grand prédécesseur : dans le désert, le paysage est opprimant, la lassitude prompte. Élie revécut le découragement des Israélites d'autrefois. Réconforté par l'ange de Yahvé qui lui fournit une nourriture mystérieuse, « il marcha quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb[9] ». Rééditant le geste de Moïse, il se blottit dans la grotte[10], puis attend sur la montagne le passage de Yahvé[11]. Mais la théophanie n'a plus le caractère de celle de l'Exode : Dieu n'est pas dans l'ouragan, mais dans le murmure d'un vent tranquille (*demamah*) qui symbolise sa spiritualité et l'intimité de son commerce. On semble bien insinuer que la marche symbolique des quarante journées se fit sans nourriture, les forces nécessaires étant récupérées dès le départ : nous

6. Deut., 9, 9-10.
7. Ex., 24, 17.
8. Voir Deut., 5, 1-5.
9. 1 Reg., 19, 8; lire 19, 1-18.
10. Comparer 1 Reg., 19, 9, et Ex., 33, 22.
11. Comparer 1 Reg., 19, 11, et Ex., 34, 6.

sommes dans le climat de la geste plutôt que de l'histoire stricte[12].

Il est important de souligner que cette geste a été calquée sur celle de Moïse. La présentation du personnage en nouveau Moïse apparaît à travers maints épisodes significatifs (Élie déchaîneur de fléaux; nourriture d'En-Haut au désert; découragement comme Moïse en Num., 11, 10 ss.; vision théophanique; lutte contre les prêtres idolâtres; transmission de son charisme; disparition mystérieuse). Elle crée très tôt[13] entre les deux hommes de Dieu une association qui ne sera plus oubliée par la suite, comme en témoignent Mal., 3, 22-23; Mat., 17, 1-8 (et les récits parallèles de la Transfiguration) et Apoc., 11, 3-12, où les deux Témoins, qui sont en réalité deux personnages importants du christianisme primitif[14], sont peints avec les traits de Moïse et d'Élie; le fait qu'ils sont représentés « revêtus de sacs[15] » est remarquable, ce trait s'originant sans doute à l'idée du jeûne et en exploitant le sens dans une direction inattendue.

Poussé au désert par l'Esprit, le Christ, lui aussi, « jeûna pendant quarante jours et quarante nuits[16] », au bout desquels survint la tentation messianique, victorieusement affrontée.

Tels sont les récits de base, dont il nous faut saisir les éléments et les thèmes repris dans l'institution quadragésimale.

*
* *

Le premier ressortit à la mystique des nombres.

Quarante est un nombre biblique dont la fréquence est bien connue et la portée pas trop malaisée à saisir[17].

12. L'essentiel sur Élie a été dit dans *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1952, pp. 136-137 (*Élie dans l'histoire du salut*, par S. J. d'A.).

13. L'Histoire d'Élie a été rédigée vers la fin du IX[e] siècle (R. DE VAUX, *Les Livres des Rois*, Paris, Le Cerf, 1949, p. 12).

14. BOISMARD (*L'Apocalypse*, Paris, Le Cerf, 1950, p. 21) y voit les apôtres Pierre et Paul.

15. Apoc., 11, 3.

16. Mat., 4, 2; lire 4, 1-11 et par. Lagrange remarque à propos de 4, 2 : « Matthieu ne prend pas la peine de dire que durant ce temps Jésus s'entretenait avec le Seigneur. Il ne pouvait faire moins que Moïse » (*Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 58).

17. Voir Ed. KÖNIG, art. *Number*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, vol. III, pp. 561-562.

C'est à quarante ans qu'Isaac et Esaü se marient[18]; à quarante ans qu'on commence à tenir un rôle important : alors Caleb a été envoyé en mission par Moïse[19], et Ish-Baal a commencé à régner[20]; cette conviction est si forte qu'elle a amené l'auteur des Actes à une interprétation tendancieuse : alors qu'en Ex. 2, 11, Moïse, « devenu grand », va s'occuper activement du sort de ses compatriotes, Act., 7, 23, ne le lui permet qu'à l'âge que Péguy appelait « l'âge où l'on devient ce que l'on est ». Le Coran place sur les lèvres du quadragénaire la prière qui fait l'unité de sa vie[21]. Bibliquement, on est en pleine force de l'âge, et trois fois quarante ans sont une bonne mesure pour la vie d'un homme aimé de Dieu : Moïse mourut à cent vingt ans[22] : à quatre-vingts, il avait inauguré sa mission devant Pharaon[23] et à quarante — si l'on en croit l'indication d'Act., 7, 23 — avait pris son « départ ».

Mais ici nous touchons à une systématisation évidente. Quarante ans mesurent une génération. Toute une génération a péri au désert, à peu d'exception près[24] : c'est le laps de temps qu'on passa dans la presqu'île sinaïtique[25]. C'est encore le temps-type des alternances périodiques qui rythment le livre des Juges[26], celui des règnes dans la perspective deutéronomique[27]; Act., 13, 21, pense, avec la même optique, que Saül resta roi quarante ans. Toute une construction chronologique — d'origine quasi théologique — utilise cette donnée de base et l'exprime en 1 Reg., 6, 1 : le Temple est au centre de la vie d'Israël; on compte donc quatre cent quatre-vingts ans (12 générations) de Moïse à la construction du premier temple et autant de cette construction jusqu'à la fondation du second temple[28]. Le réel

18. Gen., 25, 20; 26, 34.
19. Jos., 14, 7.
20. 2 Sam., 2, 10.
21. Sour., 46, 14 (édition Montet, p. 672).
22. Deut., 34, 7. Comparer, chez les sages égyptiens, la formule : « J'ai passé cent dix années » (H. Duesberg, *Les sages inspirés*, I, 1938, p. 76) et chez Hérodote (I, 163; III, 23) l'emploi du chiffre 120.
23. Ex., 7, 7.
24. Nu., 14, 22-23; 26, 64.
25. Nu., 14, 33; 20, 22 sq.; 32, 13; Deut., 2, 7.
26. Jug., 3, 11; 5, 8, 31; 8, 28; 13, 1.
27. 1 Reg., 2, 11; 11, 42; 24, 1.
28. H. Cazelles, art. *Juges*, dans *Suppl. au Diction. de la Bible*, c. 1412-1413.

ne se laisse pas ainsi découper, et les chiffres ronds sont aimés par les Sémites comme par les autres. Le roi Mesha n'a aucune prétention à la précision quand il affirme, dans sa stèle, qu'Israël occupa le pays de Kamosh « quarante ans[29] », non plus qu'Hérodote quand il nous affirme, sur ouï-dire, que l'Araxe « se déverse par quarante bras[30] ».

Nous ne sommes loin qu'en apparence des quarante jours de Moïse, Élie et Jésus, qu'il faut comprendre comme des approximations reçues. Saint Augustin raconte, en l'une de ses lettres, qu'une personne de son temps resta sans manger pendant la quarantaine pour imiter le jeûne du Seigneur[31] : ce tour de force ne relève pas des conseils de l'Église, remarque Vacandard qui le rapporte; l'exégèse stricte ne l'approuverait pas plus quant à sa durée précise. Mais c'est là un détail.

*
* *

Le jeûne quadragésimal a, d'après saint Léon, un rôle de préparation : au salut, pour les chrétiens pris dans leur ensemble; à la réconciliation du jeudi saint pour les pénitents; au baptême de Pâques pour les catéchumènes.

Le jeûne de Moïse et d'Élie semble essentiellement préparatoire à l'approche de Yahvé. Il s'agissait pour eux de passer de la vie profane à l'état de « sainteté ». Le soin qu'apporte Moïse à faire respecter la zone du Sinaï, réputée sacrée[32], se base en Ex., 19, 12, sur un ordre exprès de Yahvé qui est bien significatif : « Tu feras une limite, autour, pour le peuple en disant : Gardez-vous de monter sur la montagne et de toucher à son extrémité. Quiconque touchera à la montagne sera mis à mort. » Des rites minutieux, au contraire, permettent d'accéder au lieu saint et à la présence du Tout-Autre qui s'y révèle un instant : abstention sexuelle, incubation dans la grotte[33], enlèvement des san-

29. Inscription de Mesha, l. 8, dans PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950, p. 320.
30. 1, 202.
31. *Ep. 36 ad Casulanum*, 19; in P. L., 33, 148.
32. Ex., 34, 3. Le sommet des montagnes était considéré comme demeure de la divinité; d'où l'appellation de Shaddai, le Montagnard. Voir DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, pp. 169-186.
33. 1 Reg., 19, 9; Ex., 33, 22.

les[34], voile sur le visage[35], jeûne enfin. Ces démarches variées sont la traduction pratique — et parfois inhabile — du sentiment fondamental et irréductible à tout autre, qui saisit la créature à l'approche de son Dieu : la « crainte-et-tremblement » d'Abraham revit en Moïse et Élie. Ces mystiques ont le sens des « montées » préliminaires qu'a chantées saint Jean de la Croix.

L'idée foncière de préparation, caractéristique du Carême, semble donc centrale aussi chez les premiers protagonistes du jeûne quadragésimal. Elle n'est pas exclusive de deux autres nuances bibliques.

Le jeûne est un rite pénitentiel. Il se conçoit dans un climat de péché. Pour Israël des calamités de divers ordres, famine[36], invasion de sauterelles[37], défaites nationales[38], et pour l'individu la maladie[39], sont les signes qui révèlent le péché et appellent la repentance. Dieu approfondit la conscience religieuse de son peuple à coup d'échecs. Alors ce peuple jeûne[40], prend le sac, attirail de deuil[41], se fait des incisions[42], se frappe la cuisse[43], se roule dans la cendre[44], tend ses bras au ciel[45] et crie devant Yahvé en confessant ses péchés[46]. Cette liturgie revit en termes pathétiques chez le prophète Joël, qui est resté un des lieux classiques de notre Carême.

> Qu'entre le portique et l'autel pleurent
> les prêtres, ministres de Yahvé
> et qu'ils disent : « Pitié, Yahvé, pour ton peuple,
> ne livre pas son domaine à la honte,
> au persiflage des nations !
> Pourquoi dirait-on parmi les peuples :
> Où est leur Dieu ? »[47]

34. Ex., 3, 5.
35. 1 Reg., 19, 13; Ex., 3, 6.
36. Jér., 14.
37. Joël, 1, 13-15.
38. Ps. 74, 79, 83; Lam., 3.
39. Nombreux psaumes, par exemple 22.
40. Is., 58, 3.
41. Is., 32, 11.
42. Os., 7, 14.
43. Jér., 31, 19.
44. Jér., 6, 26.
45. Lam., 2, 19.
46. Ps. 106.
47. Joël, 2, 17.

N'oublions pas que Moïse et Élie sont à leur époque les plus hautes consciences de leur peuple, qu'ils structurent en quelque sorte et représentent devant Dieu : dans la scène d'Ex., 34, Moïse se présente au nom d'un Israël pécheur : « C'est un peuple à la nuque raide : pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton domaine[48] », et dans celle de 1 Reg., 19, Élie porte le souvenir des infidélités des enfants d'Israël « qui ont abandonné ton alliance[49] ». Cette sorte d'*aura* des récits permettait au moins une « relecture » du texte[50], avec l'orientation contrite qu'on trouve très nettement dans la prière de Néhémie par exemple[51].

Le jeûne est aussi, dans la Bible, une sorte de prière soulignée. C'est une des leçons de l'Ancien Testament d'avoir insisté, à cause de l'anthropologie qui s'y discerne, sur l'unité du composé humain : on y prie avec tout soi-même. Cette prière instante et totale appelle plus efficacement la faveur de Dieu : les anawim s'y signalent[52], ils jeûnent pour la délivrance des autres[53], Esdras jeûne avec sa caravane de Sionistes pour obtenir un heureux retour[54], Daniel pour voir clair dans des oracles anciens[55], Sara pour être délivrée du démon[56]. Jésus a affirmé, à son tour, que certains démons ne peuvent être chassés que par le jeûne et la prière[57]. Et c'est peut-être aussi une leçon que voulait nous insinuer le mystère de son propre jeûne.

*
* *

Il est remarquable que le jeûne quadragésimal des trois « modèles » bibliques se situe au désert. Il y a là un nouveau

48. Ex., 34, 9.
49. 1 Reg., 19, 14.
50. Sur les « relectures », voir nos *Problèmes d'Ancien Testament* (Lyon, 1952), pp. 93-110.
51. Neh., 9. Il va sans dire que les prophètes ont insisté sur le caractère vrai, non formaliste, du jeûne et ont demandé qu'il soit consonant avec l'ensemble de la vie morale (Is., 58, 3-7).
52. Ps. 69, 11.
53. Ps. 35, 13.
54. Esd., 8, 21.
55. Dan., 9, 3.
56. Tob., 3, 10.
57. Mat., 17, 20.

thème dont il faut esquisser les polarisations[58]. Moïse et Élie vécurent réellement l'aventure spirituelle du désert, mais à l'époque où le récit en fut fixé, il est bien évident que ce fut comme un thème de prédication, une sorte de mythe du passé, c'est-à-dire une représentation idéale capable d'orienter les âmes des auditeurs. Il est bien évident qu'Osée, qui a si bien exploité le thème du désert[59], n'a jamais prétendu ramener Israël au nomadisme, mais a voulu faire saisir symboliquement un message spirituel.

Ce message a un triple sens.

Le désert est lieu et temps d'épreuve : c'est un καιρός où Dieu s'adresse à son peuple, placé hors de ses sécurités habituelles. « Dieu t'a conduit, affirme Moïse, dans ce désert grand et redoutable, où il y a des serpents brûlants et des scorpions, des lieux arides sans eau[60]. » Cette horreur du désert est sensible en Is., 34, 14-15, où des *djinns*, création folklorique de la peur, sont énumérés; au psaume 107, 4 ss.; et sans doute au psaume 90, bien en situation dans la scène de la tentation du Christ. Entre l'Égypte, terre grasse, et la Palestine, terre promise, le désert se tient avec ses occasions de souffrance purificatrice et d'approfondissement. C'est une grâce qu'on peut refuser[61]. Le récit des quarante jours de Moïse se situe au centre d'un refus de ce genre opéré par le peuple au cou raide et il fait contraste avec lui : Moïse est celui qui croit à la bonté de Dieu jusque dans l'épreuve. Les quarante jours d'Élie sont une reprise symbolique des quarante ans d'épreuves du peuple, et la mention des « bêtes sauvages », pour le séjour du Christ au désert[62], serait un rappel thématique suffisant, s'il n'était dit expressément que l'épreuve diabolique était le but de l'Esprit conduisant Jésus vers la sainte quarantaine[63]. La tentation lui est une invitation à donner sa mesure.

58. Voir notamment P. Bonnard, *La signification du désert selon le Nouveau Testament*, dans le recueil de travaux en hommage à K. Barth (Paris, Delachaux, 1946), pp. 9-18; J. Guillet, *Thèmes de l'Exode*, dans *Thèmes bibliques* (Paris, 1950), pp. 9-25.

59. Os., 2, 16-17 : « Je conduirai (Israël) au désert et lui parlerai au cœur. »

60. Deut., 8, 15.

61. Ps. 95, 8; 1 Cor., 10, 5.

62. Mc, 1, 13.

63. Mat., 4, 1.

Le désert est temps et lieu d'union divine. La rencontre avec Yahvé tend à s'opérer au delà des manifestattions théophaniques dans le cas d'Élie[64]; elle en est encore toute encombrée dans le cas de Moïse; nous ne sommes pas encore au stade d'intériorisation de Jérémie ni à l'extraordinaire affirmation de Yahvé qu'on trouve à propos de Moïse en Num., 12, 8 : « Je lui parle bouche à bouche, en me faisant voir, et non par énigmes, et il contemple la figure de Yahvé. » Quant au Christ, ses répliques à Satan montrent assez que jamais ne fut interrompue la profonde communion, qui était le chant de sa Filialité. Le désert est aussi pour Israël le temps de la jeunesse de l'alliance, de l'affection des fiançailles[65], le temps, ajoute saint Paul, où l'Église se fonde autour du Christ, roc spirituel[66].

Le désert est temps et lieu de décision, d'orientation décisive. A sa sortie des quarante jours, Moïse va faire office de législateur[67], Élie a renouvelé sa résolution d'être le prophète de Yahvé et pris son départ pour de nouveaux combats[68]. Quant au Christ, on peut résumer son état d'âme par le mot de l'Épître aux Hébreux : « *Proposito sibi gaudio, sustinuit crucem*[69]. » Sa triple épreuve lui a fait expliciter un triple choix. Il a repoussé les suggestions diaboliques — et en même temps la pression de l'opinion d'alors[70] — qui récitaient un messianisme de facilité, dont saint Ambroise a donné des formules inoubliables : *carnis oblectatio, species gloriae, aviditas potentiae.* L'évangile de la tentation est comme une préface vigoureuse à l'évangile tout entier.

*
* *

Nous avons dit que Moïse et Élie étaient essentiellement représentatifs de leur peuple. D'eux on peut déjà affirmer

64. 1 Reg., 19, 12-13. Ci-dessus, p. 40.
65. Jér., 2, 2.
66. 1 Cor., 10, 1-4.
67. Ex., 34, 28.
68. 1 Reg., 19, 15-17.
69. Heb., 12, 2.
70. Rapprocher de Mat., 4, 1 sq., Mat., 16, 23.

ce qui fut chanté de la Personnalité à venir qui devait « faire réussir le dessein de Yahvé[71] ».

Tu es mon Serviteur
l'Israël en qui je me glorifie[72].

Cette considération aide à saisir que les thèmes qu'ils ont vécus peuvent être repris tels quels par la communauté ecclésiale qui est « l'Israël de Dieu[73] ».

Albert Gelin, P. S. S.

71. Is., 53, 10.
72. Is., 49, 3.
73. Gal., 6, 16.

Songez, dès aujourd'hui, à vous abonner ou à vous réabonner à La Maison-Dieu. (*Les abonnés de 1952 ont encore droit à un fascicule. Les nouveaux abonnés recevront tous les fascicules parus en 1952.*) *Voir les conditions à la page 2 de couverture.*

En 1953, La Maison-Dieu *publiera un cahier consacré aux* Psaumes, prière de l'assemblée chrétienne; *un cahier sur* la Paroisse; etc.

CARÊME ET PÉNITENCE

Si l'on veut discerner le sens et la valeur que l'Église attribue à la pénitence du Carême, c'est à elle-même qu'il faut le demander. De quels rites l'entoure-t-elle, de quelles prières et de quelles exhortations l'accompagne-t-elle ? Quels enseignements nous donne-t-elle à cette occasion ? Pour répondre à ces questions, il n'est que d'interroger les livres liturgiques en usage actuellement — le Pontifical et le Missel —, et de les éclairer à la lumière de textes plus anciens, témoins de la tradition que continue l'Église d'aujourd'hui.

LE SACREMENT DE PÉNITENCE

Le premier des rites pénitentiels est la confession. C'est le premier en importance, et c'est aussi celui qui doit précéder tous les autres. Il est le rite pénitentiel par excellence, et les autres ne font que l'expliciter, en détailler le contenu, en prolonger l'effet : le sacrement de pénitence donne leur valeur aux « pratiques de pénitence ». Aussi l'Église désire-t-elle qu'on le reçoive au début du Carême et non à la fin. La confession est l'introduction normale au temps pendant lequel on s'adonne à la pénitence, elle en est l'inauguration, elle met l'âme en l'état de grâce quadragésimale, elle donne la force d'expier les péchés dont l'absolution apporte le pardon. Elle confère à l'âme cette légèreté, cette liberté à l'égard de tout péché « grave », qui doit lui permettre d'attendre Pâques la Sainte avec la joie d'un grand désir.

Cette directive de l'Église, qui peut revêtir une haute valeur pastorale, est exprimée en termes clairs dans l'exhortation que l'évêque adresse aux prêtres à l'occasion du Synode. Il leur rappelle leurs obligations de pasteurs et leur

dit en particulier : « Avant le Carême, le mercredi, invitez le peuple à la confession et imposez à ceux qui se sont confessés une pénitence proportionnée à la qualité de leurs fautes[1]. »

Ainsi, contrairement à l'une des objections qui ont été élevées contre l'application du nouveau rite de la Vigile pascale, ce n'est point le soir du samedi saint, aux dernières heures avant Pâques, que les fidèles devraient se confesser : le texte du Pontifical exprime le désir qu'on se confesse au début du Carême, avant le temps qui doit être consacré à la pénitence. Il y a là un écho d'une pratique antique dont les livres liturgiques d'aujourd'hui maintiennent la signification : c'est au début du Carême, en effet, que les pénitents publics recevaient leur pénitence; or tous les fidèles ont besoin de faire pénitence. Qu'ils n'attendent point pour cela que le Carême soit terminé; qu'ils commencent au moment où l'Église va leur enseigner, par sa prière, ses lectures et ses rites, la doctrine et la pratique de la pénitence.

LE MERCREDI AU DÉBUT DU CARÊME

Le mercredi qui est « en tête du Carême », *in capite quadragesimae*, comme s'exprime le Pontifical[2] à la suite des textes anciens, a lieu le rite de « l'expulsion des pénitents publics ». L'évêque leur impose les cendres en disant à chacun d'eux : « Souviens-toi, homme, que tu es poussière et que tu retourneras en poussière; fais pénitence pour avoir la vie éternelle. » Il leur impose le cilice en disant : « En Dieu est la miséricorde et la rédemption; aussi vient-il au secours des pécheurs, non seulement par la grâce du baptême et de la confirmation, mais par le remède de la pénitence, afin que l'esprit de l'homme soit préparé pour la vie éternelle. » Puis l'évêque et toute la communauté prient pour les pénitents publics. Le pontife leur explique la signification de la cérémonie. De même qu'Adam, à cause de son péché, fut expulsé du paradis et obligé de peiner en dehors,

1. *Pontificale romanum*, pars V, tit. V, : Ordo ad synodum.
2. Pars V, tit. II.

ainsi eux-mêmes doivent être, pour un temps, expulsés de l'Église et astreints à la pénitence. On les fait donc sortir, et, agenouillés au dehors, ils reçoivent de l'évêque les pénitences qui leur sont enjointes. On les convoque à revenir le jeudi saint[3].

Ce rite n'est plus guère pratiqué. Mais la doctrine qu'il suppose est traduite et appliquée à tous les fidèles dans la cérémonie du mercredi en tête du Carême. Dans cette cérémonie, telle qu'elle est au Missel Romain, se retrouvent les éléments essentiels du rite de l' « expulsion » prévu par le Pontifical.

D'abord l'imposition des cendres. Elle a donné son nom à la journée qui commence par elle. Contrairement à une idée trop répandue, ce n'est pas seulement un rite d'humiliation destiné à rappeler à l'homme qu'il retournera dans la terre; ce ne serait là qu'une évocation de la mort. L'imposition des cendres est, avant tout, évocatrice de la résurrection : les prières qui l'accompagnent en font un exorcisme, un moyen de délivrer l'âme de toute influence du mal. On demande au Seigneur de les bénir afin d'en faire un remède pour le salut : « Que tous ceux qu'elles toucheront reçoivent, pour la rédemption de leurs péchés, la santé pour leur corps et la protection pour leur âme[4]. » Une ancienne formule disait, d'une façon plus explicite encore : « Donnez-nous le pardon par l'imposition de cette cendre, et faites-nous passer de la corruption à l'incorruption, de la mort à la vie[5]. » Ainsi, la cendre bénite doit nous faire redevenir célestes.

Avec la cendre va de pair le vêtement de pénitence. Les habitants de Ninive l'avaient revêtu. L'une des oraisons le rappelle et demande pour nous la grâce de les imiter. Et l'on chante : « Changeons d'habit, revêtons-nous de cendres et du cilice[6]. » L'habit de pénitence est apparent dans le costume des pénitents publics et dans celui des moines, qui

3. Ce texte, ainsi que celui de la Réconciliation des pénitents le jeudi saint, est en partie traduit dans *L'Église et le pécheur, La Pénitence (Cahiers de la Vie Spirituelle)*, 2e éd., Paris, Éd. du Cerf, pp. 198 et sq.

4. Première oraison de la Bénédiction des cendres.

5. *Pontifical de Guillaume Durand*, l. III, 1, 7, éd. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. III, Cité du Vatican, 1940, p. 553.

6. Quatrième oraison de la Bénédiction des cendres.

sont des pénitents publics : leur « prise d'habit » est un rappel de cette nécessité où est l'homme de faire pénitence comme dut le faire Adam chassé du paradis après s'être couvert d'une tunique. C'est aussi un rappel de ce premier vêtement chrétien dont s'accompagnait le baptême : la pénitence est un second baptême : *Lavant aquae, lavant lacrimae*, dira l'évêque le jeudi saint, lors de la réconciliation des pénitents, de même qu'il avait évoqué, lors de leur expulsion, le baptême et la confirmation.

Ainsi, toute la cérémonie du mercredi des Cendres est orientée vers la Pâque, vers la fête du baptême et de la Résurrection : la secrète de la messe proclame qu'on est au début de ce grand mystère, mais tous les textes avertissent qu'on n'atteindra son achèvement que par les œuvres de la pénitence. Les catéchumènes recevront une onction d'huile sainte qui leur donnera la force. Les baptisés l'ont déjà reçue. Les exorcismes renouvelés sur les cendres et par elles sont destinés à restaurer en eux cette force chrétienne qui leur permettra de lutter contre Satan, d'être témoins du Christ, et d'attendre avec joie cette Pâque dont le Carême est la préparation et le commencement déjà. « Accordez-nous, Seigneur, de commencer par de saints jeûnes ces grandes manœuvres de l'armée du Christ : afin que, dans la lutte contre les puissances du mal, nous soyons protégés par le secours de l'abstinence[7]. » Les pénitents publics se voient imposer le mercredi « en tête du Carême » les pénitences qu'ils devront accomplir jusqu'à leur réintégration le jeudi saint. De même, dans la cérémonie des Cendres et dans la messe qui lui fait suite, l'Église invite tous les fidèles à s'adonner sans ostentation, sans tristesse, aux œuvres de la pénitence. Conformément à la Règle de saint Benoît, c'est également au début du Carême que les moines proposent à l'approbation de leur Abbé les prières et les pratiques de pénitence supplémentaires qu'ils jugent pouvoir « offrir à Dieu avec la joie du Saint-Esprit ». Après avoir suggéré les restrictions que chacun peut s'imposer, saint Benoît donne le ton du Carême du moine — et cette directive est valable pour tout chrétien : « Qu'il attende la sainte Pâque avec la joie d'un désir tout spirituel[8]. »

7. Dernière oraison de la Bénédiction des cendres.
8. *Règle*, ch. XLIX.

LES PÉNITENCES QUADRAGÉSIMALES

Au moment d'expulser les pénitents, l'évêque leur recommande d'espérer dans la bonté de Dieu et de mériter son pardon par des œuvres de pénitence. Le texte du Pontifical en énumère quatre : les jeûnes, les prières, les pèlerinages, les aumônes. Le Missel et les autres livres liturgiques mentionnent les mêmes pratiques au début et tout au long du Carême. Ce sont là, en effet, les pratiques traditionnelles, qui revêtent, du fait d'être enveloppées de prière liturgique, une efficacité surnaturelle toute spéciale.

Le jeûne.

Le plus souvent nommé des exercices de pénitence est le jeûne. Mais la liturgie n'en parle pas dans le même sens que la casuistique. Le jeûne implique, il est vrai, restriction dans l'usage des aliments, conformément aux prescriptions de l'évêque de chaque diocèse. Mais il est plus que cela : il est constitué par tout l'ensemble des pratiques de mortification que l'on peut s'infliger dans les temps de pénitence ecclésiastique. Et ce ne sont pas là des pratiques individuelles auxquelles on s'adonne quand on veut et dans la mesure qu'on veut. Ce sont des exercices d'Église que l'on pratique en même temps que toute la communauté chrétienne, sous le contrôle de son autorité, avec l'aide de tous ses membres. Il s'agit de ce que les Pères appelaient *jejunium generale*[9] : le jeûne est « général » parce qu'il s'étend à l'ensemble du comportement chrétien, et il est « général » parce qu'on le pratique en commun : la liturgie le désigne comme « solennel », c'est-à-dire public. Le jeûne liturgique n'est pas un jeûne de caractère privé, ce qu'on pourrait appeler un « jeûne de dévotion »; c'est une pratique officielle et universelle : aucun fidèle de l'Église n'en est dispensé. Tout chrétien, quel que soit son état de santé, peut s'imposer

9. Par exemple saint Augustin dans la leçon des matines du vendredi des Quatre-Temps de Carême (*In Io.*, tract. 17, 4).

quelque mortification et prendre part ainsi au mérite de tous; car l'Église se livre « en corps » à ces exercices du Carême que saint Léon et les prières du Missel comparent si souvent à de grandes manœuvres où est engagée toute la milice chrétienne[10].

Quelle est la signification du jeûne? Elle est multiple et infiniment riche. Le jeûne est une préparation à Pâques, c'est-à-dire à tous les aspects du mystère chrétien qui s'y réalisera.

Lutte contre le mal et victoire sur Satan, le jeûne est une proclamation de la victoire du Christ et de la confiance que l'Église peut avoir en sa force. Le Seigneur avait déclaré que certains démons ne sont chassés « que par le jeûne et la prière »[11]. C'est parce qu'il est une forme de la guerre contre Satan que le jeûne quadragésimal est précédé, on l'a vu, d'exorcismes en la cérémonie des Cendres. Il pourra se faire que le démon s'acharne avec plus de violence encore contre le soldat du Christ; mais celui-ci ne doit point cesser d'espérer. Le Christ a triomphé, une fois pour toutes, de l'ennemi du bien. L'Évangile de la messe du mercredi des Cendres est le récit de son jeûne et de sa tentation, de son triomphe aussi : le Christ a dominé le mal et s'est affirmé roi; des anges l'on servi. Le chrétien, par son jeûne, s'unit à celui de son chef, il participe à sa victoire; il s'élève au-dessus de lui-même, s'associe aux Esprits qui entourent le Roi de gloire et prend part à leur culte. En son jeûne et ses tentations, il est protégé par les anges qui ont surmonté pour toujours l'attrait du mal et qui adhèrent à Dieu. D'où la fréquence des allusions aux anges dans toute la liturgie du Carême, et le chant du psaume 90 à la messe du premier dimanche : en acquérant, par la mortification, la maîtrise de soi, en s'affranchissant de l'emprise du péché, le fidèle est réintégré dans le culte universel que toutes les créatures, réconciliées entre elles et avec Dieu, rendent au Père par le Fils.

10. Sur le jeûne et les autres pratiques du Carême, on trouvera des indications dans J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis*, Munster, 1933; dans l'introduction à la traduction des *Sermons* de saint Léon le Grand, t. I, coll. « Sources chrétiennes », Paris, Éd. du Cerf, 1947, pp. 12-14, 48 et sq.; dans *L'Église et le pécheur*, pp. 226 et sq.

11. Mt., 17, 20.

Imitation de la Passion, le jeûne est un moyen de participer à l'œuvre rédemptrice qui s'est réalisée au Calvaire. C'est un moyen d'accomplir ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps qui est l'Église. Comme la Passion était la condition de la Résurrection, la phase première et nécessaire du mystère de Pâques, la mortification est le prix que l'on met au renouvellement de cette joie. La joie spirituelle qui, d'après saint Benoît, doit marquer le Carême, ne sera légitime, elle ne sera possible, que moyennant un effort pour se dérober aux plaisirs faciles, à ceux où la chair et l'orgueil trouvent le plus de satisfaction. L'esprit profitera de tout ce qui sera soustrait aux œuvres de la chair : en mourant à soi-même, on s'ouvre à une vie nouvelle et supérieure; la mortification est principe de résurrection. La joie du Carême est déjà la joie pascale parce que le jeûne est un moyen de commencer la Pâque, ce passage du péché au royaume de l'Esprit, de la mort à la vie. Elle pourra s'épanouir dans l'allégresse du samedi saint si elle a su rester profonde, cachée en Dieu, tout au long du Carême, au milieu des souffrances inhérentes à la pénitence.

Rénovation du jeûne baptismal, le jeûne quadragésimal est une préparation à ce nouveau baptême que doit être la Pâque. Le Christ est ressuscité de la mort. Lorsqu'il est baptisé dans la mort du Seigneur, le catéchumène meurt au péché pour renaître à la vie de l'Esprit. Mais cette seconde naissance, il a dû s'y préparer par le jeûne, par la mortification de tout le mal qui est en lui. La Didachè, saint Augustin, Tertullien et d'autres Pères attestent que le baptême était jadis conféré au cours d'une vigile que précédait un jeûne : « Avant le baptême doivent jeûner celui qui sera baptisé, celui qui baptisera et tous ceux qui le peuvent[12]. » Très tôt, ce jeûne fut étendu à la durée d'une quarantaine en souvenir des quarante jours de jeûne par lesquels le Seigneur se prépara à accomplir son œuvre rédemptrice. Mais les quarante jours du Carême sont aussi le rappel des quarante ans que les Hébreux passèrent dans le désert après le passage de la mer Rouge[13] : ce symbolisme baptismal affleure encore tout au long du Carême et de la Vigile pas-

12. *Didachè*, VII, 4.
13. Cf., par exemple, TERTULLIEN, *De baptismo*, 20.

cale dans la liturgie d'aujourd'hui; le jeûne y contribue en rappelant au chrétien la mortification par laquelle il se maintiendra dans la grâce de son baptême, et par laquelle il doit se préparer à en renouveler la ferveur.

Associé au jeûne des pénitents, le jeûne quadragésimal est, pour tous les fidèles, un rappel de leur solidarité dans le péché et dans la rédemption. Les pénitents se préparent dans le jeûne à être réconciliés le jeudi saint: tous les chrétiens s'unissent à eux dans un jeûne collectif où chacun participe au mérite de tous. Mais qui n'a pas conscience d'avoir péché lui-même? Qui n'a, dans son passé, des péchés personnels à regretter, à expier? Chacun, par ses fautes, a causé du scandale à ses frères; chacun doit réparer ses torts en donnant à l'Église l'exemple de l'humilité; chacun doit compenser le mal qu'il a commis par une mortification qui profite à la communauté tout entière. Dans les dangers, dans le péril de guerre, quand Dieu le menaçait de quelque châtiment, le peuple élu détournait par un jeûne la colère de Dieu : les lectures des messes du Carême rappellent plusieurs de ces grandes pénitences où les prêtres et le peuple étaient unanimes dans le remords et dans la souffrance volontaire. Ainsi l'Église, pour éviter que les péchés ne méritent, au jour du Jugement, des peines éternelles, convoque tous les fidèles à expier quand il est temps encore. L'absolution sera donnée aux pénitents le jeudi saint; elle a été donnée aux autres en leur confession du début du Carême : le jeûne est pour tous une façon d'accomplir leur pénitence sacramentelle.

Anticipation du jeûne eucharistique de Pâques, le jeûne quadragésimal est une préparation à la communion pascale. Le jeûne purifie, entretient le désir de Dieu. L'Église exige qu'on soit à jeun pour recevoir le corps du Christ. A chaque fois que l'on participe au sacrifice de la messe et que l'on communie, on se nourrit du pain de vie, du sang de la Nouvelle Alliance. Il ne faut pas alors que l'on soit rassasié d'aliments de la terre; il faut qu'on ait faim de Dieu seul. Combien plus ces dispositions doivent-elles être requises lorsqu'il s'agit de manger « le véritable Agneau » en l'anniversaire même de son immolation. Ce renouvellement de la Passion du Christ doit être précédé d'un jeûne qui en rappelle l'importance à tous : à la solennité la plus grande

de toutes doit préluder un jeûne plus long, plus sévère que tous les autres; il sera compensé par une participation plus intime au mystère du salut. Le jeûne quadragésimal doit maintenir le chrétien dans l'attente du banquet pascal.

Enfin le jeûne est une *préparation à la venue du Saint-Esprit*. Le mystère pascal ne s'achèvera qu'à la Pentecôte, lorsque le Christ vainqueur sera remonté vers son Père et aura envoyé l'Esprit. La Pentecôte est le baptême de l'Église, et le baptême de chaque fidèle renouvelle en lui la Pentecôte. Les catéchumènes recevront au samedi saint le don du Saint-Esprit; les baptisés l'ont déjà reçu, mais doivent désirer qu'il confirme son œuvre en eux. Ainsi tous doivent se préparer à ce que l'Esprit-Saint se répande à nouveau, et toujours davantage, dans l'Église et en chacun de ses membres. Or l'imposition des mains qui confère le Saint-Esprit doit être précédée d'un jeûne, comme ce fut le cas lorsque saint Paul et Barnabé furent désignés pour porter l'Évangile parmi les nations[14]. Le jeûne enlève l'homme aux puissances du mal pour le soumettre à l'action de l'Esprit de Dieu; il est déjà une œuvre et un don de l'Esprit, qu'il suppose et appelle. Aussi va-t-il de pair avec la « joie du Saint-Esprit », comme le dit saint Benoît. Telle est cette « sobre ivresse » dont les Pères et la liturgie ont parlé tant de fois : cette joie qui ne vient pas des excitants charnels, mais qui, les supprimant, n'est entretenue que par la ferveur de l'Esprit[15].

Les prières.

Il n'y a pas de jeûne sans prière. L'Église ne prescrit aucun jeûne, ordinaire ou extraordinaire, sans qu'un office liturgique l'enveloppe de prière, en fasse un sacrifice d'une agréable odeur qui puisse être accepté de Dieu. Le jeûne et la prière, a enseigné le Christ, sont nécessaires pour chasser les démons; l'un et l'autre doivent être accomplis

14. Act., 13, 1-3.

15. Cf. saint Ambroise, dans la leçon de matines du vendredi de la deuxième semaine de Carême (*In Lc*, l. IX). D'autres textes sont rassemblés dans *Le huitième jour* (*Cahiers de la vie spirituelle*), Paris, Éd. du Cerf, 1947, pp. 574-591.

en commun, avec toute l'Église. Si les Pères et la liturgie disent qu'on « célèbre un jeûne », que le jeûne est une « solennité », c'est parce qu'il est toujours accompagné de prières qui revêtent, comme le jeûne lui-même, un caractère public.

Le but de cette prière est d'abord d'obtenir que les péchés soient pardonnés, que soient guéries les blessures qu'ils ont faites en nous, que le jeûne porte du fruit. Écoutons, par exemple, saint Léon le Grand : « On obtient pleinement l'absolution du péché quand, dans toute l'Église, une est la confession et une la prière. Si Notre-Seigneur a promis d'accorder au consentement de deux ou trois tout ce qu'ils demanderaient, que refusera-t-il à un peuple comptant de nombreux milliers d'hommes qui s'acquittent ensemble d'une même observance et qui supplient dans la concorde, animés par un même esprit[16] ? »

Mais la prière possède encore une efficacité expiatoire. Le fait que la prière puisse être utilisée comme « pénitence sacramentelle » provoque l'étonnement de plusieurs[17]. Cette pratique est cependant traditionnelle; elle est prévue dans le rite de l'expulsion des pénitents. Elle est pleinement légitime : d'abord parce que la valeur satisfactoire d'une œuvre n'est pas nécessairement proportionnée à la peine qu'elle coûte. Ensuite parce que les prières imposées peuvent devenir, de par leur caractère surérogatoire, une offrande supplémentaire que l'on fait à Dieu. La prière est une forme authentique de mortification, c'est la première et la plus importante des mortifications; les autres pénitences n'ont de valeur que par elle : tout sacrifice doit se doubler d'une offrande intérieure, d'une supplication qui engage tout notre être. Aussi saint Benoît prévoit-il que l'on présente à Dieu, dans le temps du Carême, « des prières spéciales et l'abstinence dans le boire et le manger ».

Il est conforme à l'esprit de la liturgie qu'aient lieu, pendant le Carême, des réunions de prière supplémentaires, comme l'exercice du Chemin de la Croix. Une plus grande assiduité aux offices de l'Église et la récitation privée de prières surérogatoires en union avec toute l'Église et aux

16. *Sermo 88*, 3.
17. Cf. *La Vie Spirituelle*, juin 1952, p. 636.

intentions qu'elle exprime dans la liturgie du Carême, constituent des pratiques authentiques de pénitence[18].

Les pèlerinages.

Après le jeûne et les prières, le Pontifical, dans le rite de l'expulsion des pénitents, mentionne les pèlerinages. Ceux-ci, de fait, étaient traditionnellement considérés comme des pratiques de pénitence : accompagnés de jeûnes et de prières, accomplis en commun en des jours et en des endroits fixés par l'autorité de l'Église, ils étaient des cérémonies d'expiation et de supplication. Cette forme de mortification — à condition qu'elle en fût une — était imposée à certains pécheurs comme le châtiment de fautes graves; elle pouvait également être entreprise par la communauté chrétienne tout entière[19].

On peut en voir l'évocation dans les stations dont le Missel porte l'indication pour chacun des jours du Carême. Par là les fidèles sont invités à se joindre en esprit à ces processions, accompagnées de litanies, qui ont lieu, de nos jours encore, dans les églises de Rome. Sous cet aspect, la liturgie romaine du Carême est, en un certain sens, une liturgie de pèlerinage.

Pénétrer les pèlerinages de l'esprit du Carême contribuerait à garder à ces sortes de déplacements, qui connaissent aujourd'hui tant de vogue, leur caractère pénitentiel, et à rappeler qu'ils ont pour but une rencontre avec le Seigneur : ils sont comme une montée vers cette Jérusalem où l'on va célébrer la Pâque, prendre part au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, s'unir à lui dans le banquet eucharistique.

18. Voir, à ce sujet, les suggestions intéressantes de A.-G. Martimort, *Pénitence quadragésimale et pénitence communautaire*, dans *L'Église et le pécheur*, pp. 223-225.

19. Sur les rites et les coutumes qui entouraient le départ, le voyage et le retour, voir *L'Église et le pécheur*, pp. 229-235.

L'aumône.

Enfin le Pontifical recommande l'aumône, et toute la liturgie du Carême lui fait écho. L'aumône est une pratique de pénitence aussi importante que le jeûne et la prière : elle ne doit pas en être séparée. Si on la nomme en dernier lieu, c'est parce qu'elle est une conséquence du jeûne.

Pour la tradition, en effet, ce qui rend possible l'aumône, pendant les temps de pénitence et spécialement pendant le Carême, c'est l'économie réalisée sur les aliments dont on se prive. Les textes des Pères sont nombreux qui s'expriment en ce sens :

> La nourriture que tu aurais mangée, donnes-en une quantité équivalente à la veuve et à l'orphelin...
>
> Que de pauvres tu peux nourrir avec le festin que tu ne fais pas aujourd'hui ! Jeûne de telle façon que tu puisses te réjouir de ce qu'un autre aura à manger...
>
> Que l'abstinence de celui qui jeûne devienne la réfection du pauvre...
>
> Ce que tu t'enlèves à toi-même, donne-le à ton prochain : ce par quoi tu affliges ton corps doit restaurer le corps de l'indigent...
>
> Il jeûne avec égoïsme, celui qui réserve à son ventre, au lieu de les distribuer, les aliments dont il se prive provisoirement...
>
> Les choses dont vous prive le jeûne, envoyez-les au ciel par l'intermédiaire des pauvres[20]...

Ainsi, dans cette conception, loin qu'on fasse l'aumône pour être dispensé du jeûne, c'est, au contraire, le jeûne qui rend l'aumône possible, et le fait de ne point jeûner

20. Ces textes — et d'autres — sont cités par S. Lyonnet, S. J., *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis*, dans *Verbum Domini*, XXX (1952), pp. 92-100. — Faut-il rappeler qu'au moyen âge, la viande des « jours gras » et les « œufs de Pâques » n'étaient pas une compensation aux privations provisoires du Carême, mais répondaient à une précaution d'ordre pratique : avant le Carême on consommait tout ce qu'il restait de viande, pour qu'elle ne périt pas, et après Pâques on consommait, ou on envoyait en cadeau, les œufs qu'on n'avait point mangés, pour la même raison; sur ces usages, cf. L. A. Veit, *Volksfromme Brauchtum und Kirche*, Fribourg en B. 1936, pp. 123-127.

a pour conséquence une diminution des ressources qui permettent l'aumône. Cette façon d'utiliser les privations du Carême au profit de la charité reste un devoir aujourd'hui comme par le passé. Notre Saint Père le pape Pie XII l'a rappelé récemment :

> Ce que le fidèle aura soustrait à la vanité, qu'il le dépense en charité. Qu'il vienne avec miséricorde au secours de l'Église et des pauvres dans leurs besoins. Les fidèles de l'Église primitive ont agi ainsi : en jeûnant et en s'abstenant de choses même licites, ils ont alimenté les sources de la charité[21].

La liturgie ne s'exprime pas autrement. Dès le vendredi après les Cendres, la lecture d'Isaïe, qui constitue l'épître de la messe, comporte des conseils comme celui-ci : « Partage ton pain avec celui qui a faim et fais entrer dans ta maison les pauvres et ceux qui n'ont point de demeure[22]. » L'Évangile du premier jeudi de Carême est celui où le Seigneur promet qu'il dira, lors du Jugement : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... Tout ce que vous avez fait en faveur du plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait[23]. » De tels textes prouvent à quel point les pratiques du pénitentiel du Carême sont communautaires. Celle d'entre elles qui paraît n'atteindre que la personne du pénitent — le jeûne — est en réalité ordonnée au bien du prochain.

Mais l'aumône revêt deux formes : elle consiste à donner aux pauvres de l'argent ou de la nourriture; elle consiste aussi dans le pardon des injures, c'est-à-dire dans le don de soi. « Bénissez ceux qui vous maudissent, lit-on dans la Didachè, et priez pour vos ennemis : *jeûnez pour ceux qui vous persécutent*[24]. » Le temps du Carême est propice aux réconciliations comme à l'une des plus hautes pratiques de pénitence. Il est propice à toutes les occasions de faire plaisir aux malades, aux abandonnés, à tous ceux qui souffrent, en un mot. « Le jeûne sans miséricorde n'est rien », a dit

21. Discours du 2 novembre 1950, dans *Acta Apostolicae Sedis*, XLII (1950), p. 787.
22. Is., 58, 7.
23. Mt., 27, 31-46.
24. 1, 3.

saint Augustin[25], et saint Léon : « Le jeûne sans l'aumône afflige le corps sans purifier l'âme[26]. » De ce précepte de l'aumône et du pardon, aucun fidèle n'est dispensé : nul n'est si pauvre qu'il ne puisse venir en aide à plus pauvre que lui, et ceux-là mêmes dont les ennemis n'acceptent point d'être réconciliés doivent prier pour eux, se mortifier à leur intention.

L'aumône sous ses deux formes implique un renoncement, elle est un sacrifice et un acte de culte. Les Pères la comparent à un second baptême qui obtient le pardon des fautes. Elle est donc inhérente à la liturgie du Carême, qui nous prépare à renouveler notre baptême en célébrant le sacrifice du Christ.

LA RÉCONCILIATION DES PÉNITENTS LE JEUDI SAINT

Ce rite achève de nous révéler la signification de la pénitence du Carême[27]. Au début de ce triduum sacré qui commémore et renouvelle le mystère de notre rédemption, les pénitents, qui ont été expulsés le mercredi des Cendres, ont de nouveau accès dans l'Église de Dieu. Tous les textes de cette cérémonie parlent de résurrection à une vie nouvelle :

> Je vis, dit le Seigneur, je ne veux point la mort du pécheur, mais qu'il vive...
>
> Levez vos têtes : voici qu'approche votre rédemption...
>
> Voici venue l'heure du salut, où la mort a connu sa ruine et la vie éternelle son commencement... Plus abondante est maintenant l'indulgence qui pardonne les péchés, la grâce qui fait adopter les renés. Notre nombre s'accroît de ceux qui sont régénérés, mais il s'augmente aussi de ceux qui nous reviennent...
>
> Nous vous rendons grâce, Seigneur, Père saint et tout-puissant, éternel Dieu, par le Christ Notre-Seigneur : vous qui

25. *Sermo 20*, 7, 1; *in Quadragesima.*
26. *Sermo 15*, 2.
27. *Pontificale romanum*, pars III, tit. III. Sur les possibilités d'utilisation actuelle de ce rite, voir les suggestions intéressantes de H.-R. Philippeau, *Les catéchuménats modernes et la réconciliation des convertis*, dans *L'Église et le pécheur*, pp. 214-222.

l'engendrez, tout-puissant, vous avez voulu qu'il naquît d'une manière ineffable afin de s'acquitter envers vous de la dette contractée par Adam; il a détruit notre mort par la sienne, il a porté sur son corps nos blessures, il a lavé nos taches avec son sang : nous qui étions tombés à cause de la jalousie de l'antique ennemi, nous sommes ressuscités à cause de la clémence du Christ... Réunissez donc, ô Seigneur très miséricordieux, vos serviteurs, et rendez-les au sein de votre Église, et que jamais plus l'ennemi ne puisse triompher d'eux. Mais que votre Fils, toujours égal à vous, les réconcilie avec vous, les purifie de tout péché et daigne les admettre au festin de sa Sainte Table, et qu'il les restaure par sa chair et son sang, de telle sorte qu'après le temps de cette vie, il les conduise au royaume des cieux... Unissez au corps de l'Église les membres de la Rédemption... qu'ils reçoivent le vêtement nuptial qui leur permette de rentrer à la table royale dont ils avaient été exclus...

Enfin, l'évêque adresse aux pénitents cette parole : « Vous qui dormez, levez-vous, ressuscitez des morts, et le Christ vous illuminera. »

Dans ces textes splendides sont évoqués tous les aspects du mystère de la pénitence : rénovation du baptême, participation à la rédemption, admission à l'eucharistie, promesse de la vie éternelle. Mais l'effet commun à tous ces bienfaits de Dieu est la réconciliation avec l'Église entière. Il ne se réalise pas seulement lors de la réintégration des pénitents publics; il est le fruit du sacrement de pénitence et des pratiques de pénitence.

Le pardon est toujours une réconciliation avec Dieu et avec l'Église, parce que le péché est toujours une infidélité envers Dieu et envers l'Église : il est une faute sociale, indépendamment même des conséquences qu'il peut entraîner pour autrui — tort ou scandale —, parce qu'il diminue ce que chacun de nous doit « être » — et non seulement « faire » — dans l'Église. Le péché est toujours une forme d'égoïsme. Il nous sépare d'autrui. Il est toujours une victoire de la « chair » qui divise sur « l'Esprit » qui unit. Aussi la pénitence est-elle essentiellement moyen de ré-union : elle réunit à Dieu par une conversion intérieure; elle est aussi remède à ce qui fait obstacle à l'union dans l'Église. L'adoption de l'homme dans la famille de Dieu

a lieu lorsqu'au baptême il entre dans l'Église. La réconciliation du chrétien avec Dieu s'opère par sa réintégration dans la vie de l'Église. La grâce de la pénitence est donc orientée vers ce qui est, par excellence, la sainte Communion : elle prépare à l'Eucharistie. Plusieurs théologiens du moyen âge considéraient que l'effet de la pénitence, comme de l'eucharistie, est l'unité de l'Église[28], et saint Augustin avait dit : « C'est la communion à l'Église qui remet les péchés et la séparation d'avec l'Église qui les retient. Celui-là qui est délié du péché est uni à l'amour[29]. »

Sous toutes ses formes, la pénitence du Carême est donc la condition et l'anticipation du mystère d'amour que la Pâque célébrera : grâce à la victoire du Christ sur le péché et sur la mort, l'esprit d'amour sera répandu dans l'Église assemblée pour l'Eucharistie.

Clervaux.

JEAN LECLERCQ, O. S. B.

28. Les textes sont rassemblés par A. LANDGRAF, *Sünde und Trennung von der Kirche*, dans *Scholastik*, II (1930), pp. 210-248.

29. *De baptismo contra Donatistas*, III, XVIII, 23. — Ces considérations sont développées dans *L'Église et le pécheur*, pp. 27-28 : *Pardon et réconciliation*. Voir aussi l'intéressante étude de Dom T. MAERTENS, *La réconciliation des pénitents au moyen âge*, dans *Paroisse et Liturgie*, XXXIV (1952), pp. 201-205.

LE CARÊME
ET LA MONTÉE VERS JÉRUSALEM

Jérusalem, ville sainte, a toujours exercé sur les chrétiens une attraction irrésistible. Dès le premier siècle de notre ère, même au temps des révoltes juives et des guerres de Judée, nombre de pèlerins réussirent à s'y rendre pour satisfaire leur dévotion. Lorsque, pour maîtriser la résistance farouche des Juifs contre la puissance romaine, l'empereur Hadrien s'était acharné à détruire tout souvenir religieux de la ville débaptisée et devenue Aelia Capitolina, il visait non seulement les souvenirs auxquels était attachée la piété juive, mais encore les vénérables reliques des chrétiens. L'empereur, en effet, ne se serait pas souillé de toutes les profanations sacrilèges contre les lieux saints que nous a rapportées Eusèbe, s'il n'avait voulu, en même temps, écarter les pèlerins qui apportaient en ces endroits sanctifiés par la présence du Christ le témoignage de leur vénération.

Quelques impies, nous dit Eusèbe, songèrent à effacer de la mémoire des hommes le sépulcre du salut, et, dans leur présomption, se flattaient d'anéantir la vérité. Alors, à grands efforts, ils apportèrent de la terre prise au loin, de façon à couvrir complètement le lieu où se trouvait le saint sépulcre; ensuite, quand cette masse de terre fut élevée à une bonne hauteur, ils la soutinrent d'un remblai de pierres et cachèrent sous cet amas la caverne sacrée. Puis, comme il n'en subsistait plus rien, ils construisirent sur cet amoncellement un funeste et odieux sépulcre des âmes, temple au démon impudique qu'ils nomment Vénus, et le remplirent de vains simulacres. En ce lieu, ils offraient d'impurs sacrifices sur d'ignobles autels, et se flattaient d'atteindre leur but en dissimulant sous ces souillures la grotte du salut[1].

1. *Vita Constantini*, 3, 26; P. G., 20, 1085.

Aussi, dès la paix constantinienne, une des mesures les plus urgentes avait-elle été de retrouver, ensevelies, les ruines des souvenirs du Christ. Tout fut remis à jour, et l'évêque Macaire d'Aelia, qui avait rencontré l'empereur au concile de Nicée, fut le premier artisan de cette restauration. Constantin éleva sur l'emplacement du temple de Vénus une immense basilique. La mère de l'empereur, Hélène, fit une des premières le voyage de Palestine, et dès lors les pèlerinages recommencèrent, au grand jour cette fois.

La fondation de la nouvelle capitale, Constantinople, allait créer entre la Palestine et la cour impériale dans l'orbite de laquelle elle graviterait, des liens durables. L'Orient, ce serait désormais ce monde allant du Bosphore aux frontières de l'Égypte, dominé spirituellement par la terre qui avait vu le Christ, qui avait bu son sang, recueilli sa sépulture et dont le signe — la Croix — avait converti l'empereur. Les apôtres s'étaient dispersés aux quatre coins du monde. Les Juifs avaient été décimés et chassés. C'est l'empire chrétien qui serait désormais le protecteur des lieux saints, et qui respirerait le parfum de leurs souvenirs. Si ce furent des raisons politiques qui décidèrent les empereurs à déplacer leur capitale, il n'en reste pas moins que ce fait, coïncidant avec la christianisation de l'empire, marque comme un geste instinctif, un pas gigantesque du centre de la gentilité devenue chrétienne vers la ville des prophètes. Rapprochement de signification toute spirituelle, du reste, puisque la Ville sainte ne devrait reprendre son importance efficace qu'à la fin des temps, et que l'ancienne Rome des Gentils allait devenir, grâce à Pierre et Paul, et pour la durée de l'histoire, la métropole de l'Église visible[2].

Il est remarquable que, alors même que cette métropole allait développer sa puissance jusqu'à devenir une institution ecclésiastique incomparable, l'ancienne force romaine qui occupait la Palestine au temps du Christ et qui avait prêté main forte au déicide des Juifs, tendrait de toutes ses aspirations vers l'endroit où ses soldats avaient transpercé

2. « Ce n'est pas Rome qui est la « ville éternelle », mais la « ville du grand Roi », Jérusalem. » D. N. Oehmen, *Le Schisme dans l'économie divine*, dans *Irénikon*, 1948, p. 17.

le côté de Jésus. Ce serait l'empereur Constantin et sa mère qui, en restaurant Jérusalem, deviendraient les propagateurs du culte de la Croix et de la Passion et par conséquent aussi de la ville sainte. Illustration magnifique de cette parole du prophète Zacharie (12, 10), rapportée ainsi par saint Jean : *Videbunt in quem transfixerunt*[3] (Jo., 19, 37).

Or cette attraction vers Jérusalem semble avoir eu un motif profond, qui n'appartient pas seulement à la vie temporelle de l'Église et à son passé. La Jérusalem terrestre, conservatrice de riches trésors, est aussi le terme de tout un ensemble de prophéties qui, nous le sentons confusément, ne se sont que partiellement accomplies jusqu'en notre ère. Les premiers chrétiens étaient dans l'attente d'une parousie imminente du Seigneur. Il reste à ceux d'aujourd'hui une profonde conviction de foi en des événements futurs. Jérusalem demeure dans leur pensée chargée de perspectives eschatologiques, dans lesquelles baigneront les générations des derniers temps.

*
* *

Il est normal qu'une réalité aussi riche ait mis son empreinte sur la liturgie chrétienne. La liturgie est, en effet, comme l'a dit Pie XI, « la didascalée de l'Église », en laquelle le message des apôtres a conservé le mieux sa valeur prophétique. Toutes les liturgies et toutes les prières qui se rapportent aux grands événements du salut contiennent toujours quelque allusion plus ou moins cachée à « Jérusalem ». Mais à mesure où elle se développerait au cours des âges, la liturgie intensifierait et amplifierait le côté mystique des événements passés. Peu à peu, se dessineraient, dans le recul du temps et de l'espace, des contours grandioses aux faits palestiniens. Une poésie intense leur donnerait une stylisation nouvelle : la voix frêle des chroni-

3. On sait que la dévotion à la plaie du côté de Jésus fut très populaire au moyen âge. Cf. D. L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Maredsous, 1925, p. 90 : *La plaie du côté et le cœur vulnéré*. Cf. aussi D. U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de saint Benoît*, *ibid.*, 1923, p. 13 : *Le symbolisme théologique de la plaie du côté.*

queurs ferait place à la voix des grandes eaux du langage de l'Épouse, et la Jérusalem terrestre retrouverait la place qu'elle avait eue dans les échos des prophètes comme dans la tradition juive.

On a montré que la prière liturgique, sans doute la plus ancienne, « Maranatha », était, en même temps qu'une eucharistie, une aspiration vers la venue finale de Jésus annoncée par l'*Ita veniet* de l'Ascension[4]. Cette parole de l'ange avait été interprétée comme l'annonce d'un retour imminent — et par le même chemin — du Christ élevé et dérobé aux regards. L'idée que la Jérusalem terrestre serait la voie du retour de Jésus s'est incrustée ainsi dans la conscience chrétienne dès les premiers temps, et la liturgie de l'Avent contient mainte allusion implicite à ce retour du Christ dans la Ville sainte et à sa restauration[5].

La liturgie quadragésimale est, elle aussi, toute pénétrée de la pensée de « Jérusalem ». Comment en serait-il autrement, puisque la dernière fraction de ce temps de pénitence, son point culminant, la semaine sainte, est avant tout le rappel des événements sacrés qui se sont déroulés dans les lieux vénérables du mystère de notre salut? Les cérémonies de la semaine sainte ont commencé par se célébrer auprès du tombeau du Christ, et de là se sont répandues dans tout l'univers. C'est donc un peu « Jérusalem », et la Jérusalem du Christ qui est présente, d'une manière quasi sacramentelle, partout où se célèbre le *Triduum sacrum*, dont le Carême n'est que prélude.

Mais il y a plus. A côté de la Jérusalem infidèle, et au-dessus d'elle, saint Paul nous avait montré la « Jérusalem d'en-haut » (Col., 4, 26), la « Jérusalem céleste » (Heb., 12, 22), que saint Jean appellerait « Jérusalem nouvelle » (Apoc., 21, 2). Attirée d'autant plus par le séjour éternel du Christ que celui-ci était lent à revenir, la piété chrétienne a transporté vers ce but toute son espérance et toute la ferveur de sa prière. La Patrie céleste, la Ville sainte d'en-haut, dont nous sommes devenus les citoyens, et qui se peuple tous les jours de nouveaux élus, est apparue de

4. O. Cullmann, *Le Culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, 1944; cf. aussi du même, *Christ et le Temps*, *ibid.*, 1947, p. 52.

5. Cf. par exemple, J. Delamare, *Les Psaumes des Montées*, dans *La Vie Spirituelle*, décembre 1949 (*Le Mystère de l'Avent*).

plus en plus comme le vrai lieu du repos, sans que pour autant la Jérusalem de la terre ait perdu sa valeur prophétique et son rôle mystérieux de pierre d'attente. Les deux Jérusalem se sont comme confondues par l'usage des expressions bibliques dans la liturgie, tout comme les deux venues du Christ l'avaient été dans une même vision chez les prophètes. C'est dans cette perspective que l'ascèse chrétienne a souvent été comparée à une ascension vers la cité d'enhaut, et que les textes scripturaires relatifs à tout progrès dans la vie spirituelle lui ont été appliqués. D'où tendance, pour l'ascèse quadragésimale et pour sa liturgie, à être interprétée comme une « montée vers Jérusalem ». Enfin, la fête des Rameaux, qui, à la fin du Carême, met en relief dans ses prières de nombreux éléments empruntés à l'entrée joyeuse du Christ dans la Ville sainte, a développé autour de cette idée un riche symbolisme.

Nous voudrions considérer ici ces trois points de vue, en les intervertissant ainsi pour plus de logique : Montée, Rameaux, *Triduum sacrum*, et en indiquant pour chacun brièvement le phénomène d'amplification que nous avons signalé tout à l'heure.

Montée à Jérusalem.

La montée à Jérusalem est un thème classique dans l'Écriture. Non seulement il y avait la côte à gravir matériellement quand on s'approchait de la cité de David, mais très tôt les Juifs ont considéré cette ascension comme un acte souverainement religieux. La ville était sainte, et elle contenait le temple. On devait s'y rendre pour toutes sortes de purifications ou pour célébrer les fêtes. Quand on ne pouvait y aller, on se tournait vers le temple et vers la ville qui le contenait, ou même vers le pays qui contenait la ville. C'était là le sens de la grande prière de Salomon lors de la dédicace (1 Rois., 8, 31 ss). Or ce regard vers le pays était devenu, durant l'exil babylonien, une aspiration nostalgique vers la patrie lointaine, et il avait pris de ce chef des proportions nouvelles. « La cité à laquelle pensent les exilés, a-t-on écrit, n'est pas seulement celle dont les anciens maintiennent le souvenir... C'est une cité de rêve, une vision

dont on s'exalte[6]. » Et cependant, lorsque les Juifs y revinrent, ils y retrouvèrent toute la prosaïque amertume de l'existence. C'est pourquoi, la théologie juive finirait, elle aussi, par rêver d'une Jérusalem céleste qui était là-haut toute bâtie : « Adam, avant la chute, avait pu la contempler, et Dieu l'avait montrée à Abraham et à Moïse[7]. » Les écrivains du Nouveau Tesament avaient parlé dans le même sens, et la liturgie chrétienne, toujours avide de thèmes spirituels, y recourrait nécessairement.

Si la liturgie romaine actuelle ne manifeste que peu d'insistance autour de cette idée pour la période quadragésimale, les anciennes liturgies occidentales la soulignaient avec un accent particulier. Le péché, d'où l'homme doit sortir par la pénitence des quarante jours, est comparé aux « chaînes de la cruelle Babylone », à l'exil, dont il faut nous libérer.

Le psaume 136 (*Super flumina Babylonis*) est souvent cité, pour inviter les pénitents à aspirer vers le salut. La libération de l'Égypte avait été la première; celle de Babylone la seconde, celle du péché serait la troisième. Voici comment une hymne de la liturgie gallicane pour le Carême mettait cette idée en valeur :

> Après avoir subi le joug du pharaon, après avoir porté les chaînes de la cruelle Babylone, que l'homme affranchi cherche à présent *la Jérusalem céleste*, sa patrie. Fuyons de cet exil; cherchons asile auprès du Fils de Dieu; ... Christ, soit notre guide en cette vie[8].

Une antienne et une oraison de la liturgie mozarabe pour la troisième semaine de Carême disait, à peu près dans le même sens :

> Si je t'oublie, *Jérusalem*, que la droite m'abandonne; que ma langue s'attache à mon palais si je ne me souviens de toi, si je ne fais de Jérusalem la cause de ma joie. — Seigneur, qui as assuré *la paix à Jérusalem* (Jérusalem est interprétée « vision de paix »), donne au peuple croyant la plénitude de

6. Cf. A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, dans *La Vie Spirituelle*, avril 1952, p. 360.
7. *Ibid.*, p. 365.
8. Texte cité d'après le *Florilège liturgique et patristique* de *L'Année liturgique* de Dom Guéranger, nouv. éd., t. II (Tournai, 1949), p. 963, n° 9.

ta paix... Seigneur, notre Rédempteur, mets une fin à la captivité en laquelle notre ennemi nous a emmenés contre notre consentement. Nous qui sommes assis sur les bords des fleuves de notre honte, pleurant avec humilité, arrache-nous aux tentations, et nous nous redresserons; et que les voluptés passagères ne nous entraînent point dans l'abîme, mais que l'humilité de nos larmes nous conduise aux cieux[9].

Les commentateurs de l'ancienne liturgie romaine comme Yves de Chartres ont parlé, à propos de la Septuagésime et des sept âges du monde, de Babylone et de Jérusalem, opposant à la « confusion » de la première la « vision de paix » de la seconde. Ils étaient d'accord en cela avec la liturgie grecque, qui fait du psaume 132 (*Ecce quam bonum*) la prière de ce même temps. Mais ils voulaient surtout souligner que les étapes de l'histoire étaient figurées par les semaines qui précédaient Pâques, comme autant de degrés vers un « huitième jour » dont la cité était la Jérusalem céleste :

Jérusalem, dit saint Augustin, a été rebâtie après soixante-dix ans de captivité. Par ces soixante-dix années, nombre multiple de sept, Jérémie a désigné la durée du temps présent, partagé en périodes de sept jours, qui vont et reviennent toujours les mêmes... Par là, en effet, nous sommes avertis que, après le temps qui s'écoule en semaines, cette Ville céleste nous sera donnée pour l'éternité. L'éternité ne formera plus qu'un seul et même jour... Ce que les prophètes disaient de la Jérusalem terrestre s'appliquait vraiment à la Jérusalem céleste, et les événements qui s'accomplissaient selon le temps, selon le cours matériel des choses et sous l'action des hommes étaient en réalité les symboles de choses du siècle futur[10].

Non seulement l'exil du péché et la vision de la patrie sont présents à la pensée des anciennes liturgies quadragésimales, l'idée du voyage, de la « marche » de l'un vers l'autre est essentielle à la réalisation du Carême. Le Carême est précisément un temps où l'on quitte le péché comme un lieu détestable, et où l'on se rend progressivement vers

9. *Ibid.*, p. 964, n° 10.
10. *In psalm.*, 147, 5; P. L., 57, 1917-1918.

la terre promise. Les « quarante jours » signifient autant d'étapes sur la route longue et dure.

Cette marche par étapes se retrouve d'une certaine manière dans la pluralité des scrutins qu'on imposait aux catéchumènes qui s'avançaient, par degrés, de l'esclavage de Satan vers la liberté du Christ. Mais nous voyons la marche de quarante jours qu'Élie accomplit dans le désert pour arriver à la montagne de Dieu figurer plus nettement le Carême. Une oraison, *Ad pacem*, de la liturgie mozarabe pour le commencement de ce temps liturgique le dit ainsi :

> Dieu, à qui Élie consacra un jeûne de quarante jours avant que tu ne le transportasses aux cieux et pour qui il jeûna en esprit jusqu'à ce qu'il méritât d'y monter, nous t'en supplions, donne au peuple chrétien la grâce que tu donnas au prophète[11].

La liturgie grecque exprime la même idée dans un tropaire du premier dimanche de Carême : Élie a mérité de monter au ciel par un jeûne de quarante jours[12]. Il faut « traverser le temps du jeûne comme on traverse une mer calme[13] », et ne pas se laisser « agiter par la tempête du péché[14] », « afin d'arriver sans danger au port de la pénitence[15] ».

De la « montée vers Jérusalem », si souvent exprimée dans l'Écriture, on trouve l'application notamment dans les Cantiques des degrés, ou psaumes graduels (ps. 120 à 134), que, d'après beaucoup d'exégètes, les Hébreux disaient lors de leurs pèlerinages en la Ville sainte, ou en gravissant les quinze marches menant au parvis du temple. La récitation de ces psaumes durant le Carême a été longtemps un usage monastique en Occident. Le bréviaire bénédictin les comportait encore avant la réforme de 1918. Ils devaient se dire, là où la coutume était demeurée, chaque mercredi de Carême, et on les récitait durant la nuit, avant matines. La « montée vers Jérusalem » était donc une idée reçue dans la liturgie quadragésimale.

Beaucoup de liturgies ont inséré au milieu du Carême une mémoire solennelle de la Croix, laquelle avait été plan-

11. *Florilège cité*, p. 982, n° 20.
12. Éd. rom., Triode, p. 247.
13. *Ibid.*, p. 282.
14. *Ibid.*, p. 249.
15. *Ibid.*

tée à l'endroit le plus vénérable de la Ville sainte, là où le Christ fut « élevé de terre » pour le salut du genre humain (Jo., 3, 14). La liturgie grecque se complaît, au troisième dimanche de Carême, à nous montrer l'attraction mystérieuse du Calvaire et de la Croix, sur laquelle « étant élevé, le Christ a relevé toute la nature tombée par la faute d'Adam[16] », et qui est « l'escabeau de ses pieds immaculés[17] » tant de fois annoncé par les prophètes, la « porte du paradis[18] », dont « la longueur et la largeur égalent le ciel, et qui sanctifie tout ». C'est la Jérusalem du Christ et de ses mystères qui est signifiée dans cette Croix, sur laquelle, « élevé de terre, il a attiré à lui tous les hommes » (Jo., 12, 33).

La liturgie romaine célèbre la Croix tout d'abord au quatrième dimanche de Carême, *Laetare Jerusalem*. En ce jour, la station se fait en la basilique sessorienne, Sainte-Croix de Jérusalem. A en croire certains vieux récits, l'impératrice sainte Hélène aurait élevé, dans cet ancien séjour des empereurs, une réplique de la Ville sainte pour la piété des romains eux-mêmes, ainsi qu'un sanctuaire doté de reliques précieuses du saint Sépulcre et de la sainte Croix. Les habitants de la « Ville éternelle » ont ainsi pris l'habitude d'aller « à Jérusalem » durant la sainte quarantaine, pour y chanter le *Laetare* d'Isaïe[19] (66, 10).

Mais le véritable temps de la Croix, dans la liturgie romaine, va du dimanche de la Passion au jeudi saint — il atteint son point culminant le vendredi saint —, durant lequel les hymnes composées par Venance Fortunat pour

16. Mercenier et Paris, *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 1, p. 35.
17. *Ibid.*, p. 36.
18. *Ibid.*, p. 41.
19. *Eodem tempore fecit Constantinus Augustus basilicam in palatio sessoriano, ubi etiam de ligno sanctae crucis Domini nostri Jesu Christi posuit et auro et gemmis conclusit, ubi etiam et nomen ecclesiae dedicavit, quae cognominatur usque in hodiernum diem Hierusalem* (*Lib. Pontificalis*, n° 41). Le palais sessorien semble avoir été la demeure de l'impératrice Hélène. Dans son voisinage, se trouvaient des ruines appelées assez arbitrairement plus tard temple de Vénus et de Cupidon, ce qui a fait dire à Baronius (*Annales*, ann. 324, n° 105) que cet endroit avait été choisi par Constantin pour la « Jérusalem romaine » en raison de la similitude du Golgotha, que les empereurs païens avaient fait recouvrir d'un temple de Vénus.

les fêtes de la Croix à Poitiers à l'époque de sainte Radegonde, font perpétuellement allusion au trophée du salut, et se répandent en éloges intarissables à son sujet.

Ceci nous amène au jour des Rameaux, sommet du triomphe terrestre du Christ, durant lequel son entrée à Jérusalem est l'objet d'une vénération spéciale dans l'année liturgique.

Le dimanche des Rameaux.

Cette fête si célèbre a eu pour origine la commémoration qu'on faisait à Jérusalem de l'entrée du Christ, en suivant pas à pas le trajet qu'il avait accompli le jour de son triomphe. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre le développement postérieur de la cérémonie liturgique.

L'ancienne cérémonie hiérosolymitaine des Rameaux, telle que l'a décrite le journal d'Ethérie au VI[e] siècle, nous montre maint détail élargi plus tard en des figurations grandioses. C'est à l'*Imbomon*, c'est-à-dire en l'église de l'Ascension, construite sur l'emplacement où le Christ était monté au ciel, et où son retour avait été annoncé, que la procession se rendait tout d'abord. Jésus était venu de Béthanie par cet endroit-là le jour des Rameaux, et on allait rejoindre là même les souvenirs de son entrée triomphale.

Quand approche la neuvième heure, raconte-t-elle, on se rend, au chant des hymnes, à l'Imbomon,

> c'est-à-dire à l'endroit d'où le Seigneur est monté aux cieux, et là on s'assoit. ... On dit encore là des hymnes et des antiennes appropriées au lieu et au jour; et de même des lectures qu'on intercale et des prières. Et quand approche la onzième heure, on lit le passage de l'évangile où les enfants, avec des rameaux et des palmes, accoururent au-devant du Seigneur, en disant : « Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur ! » Et aussitôt, l'évêque se lève avec tout le peuple et alors, du haut du mont des Oliviers, on vient, tout le monde à pied. Tout le peuple marche devant l'évêque, au chant des hymnes et des antiennes, répondant toujours : « Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur ! » Tous les petits enfants du pays, jusqu'à ceux qui ne peuvent pas marcher parce qu'ils sont trop jeunes, et que leurs parents portent à leur cou, tous tiennent des rameaux, les uns de palmiers, les autres d'oliviers; et ainsi on escorte l'évêque à la manière dont le Seigneur a

été escorté ce jour-là. Du haut de la montagne, jusqu'à la ville et de là à l'Anastasis en traversant toute la ville, tout le monde fait tout le chemin à pied... [20]

Cette « montée à Jérusalem » de toute une foule, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands, ne laisse pas que d'impressionner. Le soin qu'on mettait à accomplir ce trajet est comme l'indice de la volonté de tout un peuple de suivre le Christ, non seulement vers son triomphe, mais aussi vers sa Passion et sa mort. Aussi, cette cérémonie si émouvante ne tarda-t-elle pas à se propager dans la plupart des Églises. On la trouve tout d'abord en Espagne, dans les Gaules ensuite, en Germanie, à Rome et finalement dans tout l'Orient [21]. Partout elle retraçait symboliquement le parcours du Christ à travers la Ville sainte, représentée par la nef de l'église, autour de laquelle s'organisaient des processions.

Il n'était pas difficile de replacer cette cérémonie locale dans un cadre prophétique, où elle trouverait naturellement tout son symbolisme. Plusieurs fois, dans les psaumes et d'autres livres de l'Ancien Testament, le Seigneur nous est montré comme ayant choisi sa demeure en Sion, *Benedictus Dominus in Sion, qui habitat in Jerusalem* (ps. 134, 21). Ç'avait été la grande promesse de Dieu à Salomon. D'autre part, le prophète Zacharie avait annoncé l'ovation de Jérusalem : « Tressaille d'allégresse, fille de Sion; livre-toi aux transports de joie, fille de Jérusalem; voici ton Roi qui vient vers toi, il est le Juste et le Sauveur; il est pauvre, et il s'avance, monté sur l'ânesse et sur le petit de l'ânesse » (Zach., 9, 9). On sait l'impatience des Juifs à reconstituer leur royaume d'Israël et à le libérer de toute domination étrangère. Jésus avait manifesté une puissance plus grande que celle des prophètes, et le peuple avait voulu le faire roi. Il fallut le drame de la mort et de la résurrection pour que son entourage comprît qu'il ne s'agissait pas d'un royaume de ce monde, et que la ville de son règne serait une Jérusalem céleste, et non l'infidèle réprouvée. Or, dans la pensée de la liturgie, ce que les Juifs ont fêté le jour des palmes

20. Éd. Pétré (Sources chrétiennes), pp. 221-223.

21. Cf. A. Baumstark, *La Solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 4 sq.

est prophétiquement cette royauté-là. La liturgie grecque l'exprime ainsi dans un tropaire de la fête :

> Illumine-toi, *nouvelle Sion*, et comme les enfants, chante en portant des palmes; voici que ton Roi s'avance vers sa Passion pour te sauver[22].

Et encore :

> Venons, nous aussi, en ce jour, tout *le nouvel Israël*, *l'Église sortie des Nations*, écrions-nous avec le prophète Zacharie : Réjouis-toi de toutes tes forces, fille de Sion; proclame-le, fille de Jérusalem; car voici que ton Roi s'avance, doux et sauveur, et monté sur le petit d'une ânesse, le petit d'une bête de somme; fête-le comme les enfants, tenant en main des palmes, acclame-le; Hosanna au plus haut des cieux; béni soit Celui qui vient comme Roi d'Israël[23].

C'est réellement vers la Jérusalem céleste que se tournent nos regards en cette fête, comme le montre encore ce tropaire du canon :

> L'Église des saints vous apporte sa louange, Seigneur *qui habitez Sion* : en vous Israël se réjouit dans son Créateur, et les monts, les nations dures au cœur de pierre, sont transportées d'allégresse devant votre face, en vous chantant, ô Seigneur, un hymne de victoire[24].

L'*Occurite obviam Christo* de la bénédiction des Rameaux nous donne comme le sens plénier du Carême s'achevant, après tant de longues purifications et pénitences, dans la rencontre avec le Christ-Sauveur. C'est à ce titre que la liturgie des Rameaux est la plus représentative de la « montée à Jérusalem », et que s'explique le mieux le faste qui l'accompagne aujourd'hui. Jésus approche de Jérusalem : *Cum appropinquaret Dominus Jerosolymis...* et les foules vont au-devant de lui : *Occurrerunt turbae cum floribus et palmis*, chantant les répons, paraphrasant Matth., 21. Le Christ monte vers la ville pour célébrer la fête, nous allons à sa rencontre pour monter avec lui. Mais vers quelle fête

22. Mercenier et Paris, *loc. cit.*, p. 72.
23. *Ibid.*, p. 73.
24. *Ibid.*, p. 82.

allons-nous ? Voici comment nous répond un tropaire de la liturgie grecque :

> Allant de la fête divine des palmes et des Rameaux à une autre fête divine, courons, ô fidèles, à la vénérable et salutaire solennité des souffrances du Christ; considérons-le se soumettant pour nous à sa Passion volontaire et donnant sa vie comme rançon de tout l'univers[25].

En quittant cette terre, le Christ a transporté avec lui la demeure de Dieu. C'est dans la nouvelle Sion qu'il est entré, et c'est vers elle que nous montons désormais en le suivant, en passant par le même chemin que lui. Les textes et les prières des trois jours saints le montrent constamment, et il n'est pas nécessaire d'y insister.

Triduum sacrum.

Un tropaire de la liturgie grecque du canon de la nuit de Pâques chante ainsi la résurrection : « Illumine-toi, illumine-toi, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi; exulte de joie, toi Sion[26]. » Il faut considérer cette exclamation comme le terme de toute la préparation quadragésimale, et spécialement des trois derniers jours de la semaine sainte.

Aux yeux de ses disciples, le Christ monte à Jérusalem pour accomplir le repas pascal et les prescriptions rituelles. De fait, c'est un mystère qui s'accomplit, et ce sera la dernière fois que la Pâque juive aura sa valeur. Désormais, tout sera transporté dans une autre cité. « J'ai désiré ardemment, dit-il, manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. Car je vous le déclare, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu » (Luc, 22, 16). Aussitôt, il institue le sacrement de cette Pâque nouvelle, dont saint Paul nous dira explicitement qu'elle est le Christ lui-même immolé (1 Cor., 5, 7). Le transfert de la Pâque impliquera le transfert de tout le culte, le transfert du temple « reconstruit en trois jours » (Jean, 2, 18) et de la

25. *Ibid.*, p. 91.
26. *Ibid.*, p. 275.

Ville saint en cette « Jérusalem nouvelle, descendue du ciel d'auprès de Dieu » (Apoc., 21, 2).

Les poètes de l'eucharistie ont chanté à l'envi les cantiques de la nouvelle Sion, terminant l'ancienne Pâque. Il suffit de citer le *Lauda Sion* de saint Thomas d'Aquin : Sion, Jérusalem d'en-haut, dans laquelle sur la table du nouveau Roi (*in hac mensa novi Regis*) la Pâque de la loi nouvelle met fin à l'ancienne (*Phase vetus terminat*). L'accomplissement des rites du jeudi saint nous montre le Christ célébrant la Pâque en vue de la cité bienheureuse, transformant la Jérusalem du supplice en celle de son triomphe.

La Croix du Christ, dressée sur le Calvaire le vendredi saint, et l'acte même de sa mort ont été comme le « passage » d'une Jérusalem à l'autre, et c'est par cette mort et par cette Croix que nous entrons tous dans la vie. Le relèvement de la cité de Dieu devait, selon les derniers prophètes, se faire par le « reste » d'Israël, mis en rapport avec le salut des nations. « Finalement, a-t-on écrit, à l'heure de la Croix, le « reste » s'est réduit au seul Messie. Et c'est en lui que la nouvelle Sion s'est fondée sur les ruines de l'ancienne Jérusalem, par la résurrection du Sauveur et l'insertion en lui des premiers croyants. L'Église, corps du Christ mort et ressuscité, est pour nous la Jérusalem reconstruite, et dont les portes ne se fermeront ni jour ni nuit pour qu'elle reçoive le tribut de tous les peuples qui marchent désormais à sa lumière[27]. » L'événement le plus caractéristique peut-être qui signifie, au moment de la mort même du Christ, le transfert d'une Jérusalem à l'autre est la déchirure du voile du temple, qui, mettant à nu le Saint des saints, marque la fin de l'ancienne Alliance et de tous ses rites. « Le Christ étant venu, dit l'Epître aux Hébreux, lui le souverain sacrificateur des biens à venir, par le tabernacle plus grand et plus parfait qui n'est pas fait de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, et non avec du sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, ayant obtenu une rédemption éternelle » (Heb., 9, 2 ss.). Les Pères ont vu dans la rupture du voile

27. L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Paris, 1945, p. 279.

du temple tout le judaïsme des prophètes déchirant ses vêtements en signe de deuil devant l'indignité de ses prêtres et de son sacerdoce qui célébrait le culte dans le temple. Le temple perd dès lors sa raison d'être, et la Ville sainte aussi. Le nouveau sanctuaire dans lequel le Christ est entré sera la nouvelle cité[28]. Le samedi saint, un tropaire de la liturgie grecque fait cette prière éloquente, qui illustre singulièrement la naissance de l'Église, prémices de la Jérusalem d'en-haut :

> O mon Créateur qui procède de celui qui n'est pas engendré, et qui a eu le côté percé d'une lance. Tu en as façonné la nouvelle image d'Ève : devenu Adam, tu es surnaturellement endormi d'un sommeil générateur de vie, et de ce sommeil de ta chair, tu as réveillé la vie, toi tout-puissant[29].

La mort du Christ marque non seulement la fin de la Jérusalem infidèle, mais le transfert de celle-ci dans les cieux. Du côté du Christ est sortie, nouvelle Ève, celle qui engendrerait à la vie les enfants de la Jérusalem céleste « notre mère ». La victoire du Christ sur la mort et sur le péché est le principe de tous les changements qui s'opèrent, et tout s'illumine de joie. Tout est restauré. Ce qui est périssable tombe, et ce qui doit durer s'inaugure : un nouvel Adam, une nouvelle Ève, un nouvel Israël, une nouvelle cité.

*
* *

Et cependant, un grand mystère reste en suspens. Les dons de Dieu sont sans repentance. La Jérusalem châtiée, campée dans ses ruines, est là qui attend, elle aussi, la résurrection. Le peuple juif, tout infidèle qu'il fut, demeure indestructi-

28. Le départ du Seigneur de la ville sainte et de son temple avaient été prophétisés par Ézéchiel. Certains commentateurs (par exemple, Crampon, *Bible des Jeunes*, notes des pp. 380-381) ont considéré ce départ comme se faisant en trois étapes : d'abord « la gloire du Dieu d'Israël s'éleva sur le chérubin vers le seuil du temple » (Ez., 10, 4); ensuite « la gloire de Yahvé se retira de dessus le seuil du temple » (10, 18); enfin « la gloire de Yahvé s'éleva pour sortir de la ville, et s'arrêta sur la montagne qui se trouve à l'orient de la ville » (Ez., 11, 23).

29. Canon de l'Orthros, 5e Ode. Éd. rom., Triode, p. 730.

ble, dispersé au milieu des nations. La reconstitution de l'État d'Israël, à laquelle nous assistons aujourd'hui n'est-elle pas pour nous comme une borne dans le désert de l'histoire, comme une bouée après une longue traversée, avant de voir apparaître le rivage ? Nous sentons qu'entre la Jérusalem d'en-haut et celle d'en-bas, des liens profonds subsistent. Et si, chaque année, nous célébrons le Carême en ayant le regard tourné vers la cité future symbolisée pour nous par la fête de Pâques et cet apprentissage de vie céleste qu'est le temps pascal, c'est dans un sentiment d'attente. Ces répétitions perpétuelles d'années liturgiques se succédant n'ont d'autre sens, au fond, que d'entretenir notre espérance en nous faisant songer à Celui qui viendra. « Le jour vient, disait Jérémie, où les gardes crieront sur la montagne d'Ephraïm : Levez-vous et montons à *Sion*, vers Yahvé notre Dieu » (31, 4). Et, nous rapportant les paroles du Seigneur : « Voici, dit-il, que je les rassemblerai de tous les pays où je les aurai chassés dans ma colère, dans mon indignation et dans mon courroux; je les ramènerai *dans ce lieu*, et je les ferai habiter en sécurité. Ils seront mon peuple, et moi je serai leur Dieu » (32, 37). Et dans la Jérusalem restaurée, les douze tribus, éparpillées depuis l'exil, reprendront leur place, et les douze apôtres réapparaîtront dans leur duodénalité bien visible, à présent estompée : *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israël* (Mt., 19, 28).

Olivier Rousseau, O. S. B.

LA STRUCTURE DU CARÊME ET LES LECTURES DES MESSES QUADRAGÉSIMALES DANS LA LITURGIE ROMAINE

D'autres collaborateurs de ce cahier consacré au Carême ont exposé quel sens l'Église donne à ce temps par lequel elle se prépare à célébrer le mystère de la Pâque. On nous a demandé d'expliquer comment furent fixées les lectures bibliques (épîtres et évangiles) qui sont faites aux messes de Carême. Mais, pour cela, nous devrons indiquer au moins sommairement selon quelles étapes s'est constitué ce Temps liturgique, de la Septuagésime à Pâques. Il sera plus facile alors de faire comprendre le choix et la répartition des lectures qui constituent la part la plus importante des matériaux ayant servi à remplir ce cadre.

Ces différentes questions nous ont déjà occupé plusieurs fois[1]. On constatera qu'une nouvelle étude nous a conduit à modifier ici ou là nos premières conclusions. Elle nous a permis aussi de les compléter et d'expliquer plusieurs

1. Pour simplifier les références, nous renverrons à nos précédents travaux au moyen des abréviations suivantes :

Car. : Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX^e siècle, dans *Rech. de Sc. relig.*, XXXV (1948), 325-381.

Gél. : Les messes quadragésimales du sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316), dans *Eph. lit.*, LXIII (1949), 257-275.

Prép. : La préparation de la Pâque, à Rome, avant le V^e siècle. Jeûne et organisation liturgique, dans *Mémorial J. Chaine* (Bibl. de la Fac. Cath. de Théol. de Lyon, vol. 5), 1950, pp. 61-80.

Temps : Temps de préparation à la Pâque, d'après quelques livres liturgiques romains, dans *Rech. de Sc. relig.*, XXXVII (1950), 125-145.

Lect. : Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe. Rapports et date, dans *Rev. bénéd.*, LXII (1952), 3-94.

Cal. : Le calendrier dominical romain, au VI^e siècle. L'épistolier et l'homéliaire prégrégoriens, dans *Rech. de Sc. relig.*, octobre 1952.

détails dont on ne percevait pas la raison d'être. C'est donc une mise au point que nous présentons aujourd'hui. Mais cette synthèse renferme encore une part d'hypothèse, qu'il n'y a pas moyen d'éliminer. La pénurie relative des documents oblige, en effet, de recourir à l'hypothèse, si l'on veut relier l'un à l'autre des témoignages discontinus et dissemblables, expliquer les anomalies observables dans la structure actuelle du Carême, et rendre intelligible un développement dont le fait s'impose avec évidence. La reconstitution proposée n'a donc pas en tout point la même solidité, et nous le signalerons au fur et à mesure.

I. — Le cadre

Selon saint Léon, le Carême a une triple destination. Il prépare l'ensemble du peuple chrétien au salut, les pénitents, à la réconciliation du jeudi saint, et les catéchumènes (*electi*), au baptême qui est livré dans la nuit de Pâques[2]. Ce que nous savons sur l'organisation du traitement des pénitents, à Rome, et sur celle du catéchuménat, permet donc d'éclairer au moins en partie la structure elle-même du Carême. Ce temps de préparation à la Pâque est venu s'insérer, d'autre part, dans une année liturgique (temporal) qui avait déjà reçu une certaine organisation, et il faut aussi tenir compte de ce fond plus ancien qui n'a pas été sans influer sur la formation du Carême.

Ces différentes influences sont surtout sensibles dans le choix des lectures, mais l'évolution du cadre lui-même en peut être éclairée, ce qui nous invite à rappeler tout de suite quelle était la structure générale de l'ancienne année liturgique.

1. L'organisation générale de l'année liturgique

A Rome, les chrétiens gardèrent jusqu'au milieu du VI[e] siècle l'une des plus anciennes coutumes de leur peuple. Ils continuèrent, dans une certaine mesure, à compter les mois à partir de mars, et leur liturgie en porte la marque en

2. Sermon 45, 1; *P. L.*, 54, 288 C.

Semaine *de Passione*	Le jeûne de trois semaines	Le jeûne de six semaines (Carême)		Le jeûne de sept semaines et la Quinquagésime			
	(avant 384)	avant S. Léon	fer. 2, etc. (500-530)	antiennes de com.		fer. 7 (530-560)	fer. 3
						Qq. Lc. 18, 31-43	
				40			
				39			
			4. Mt. 6, 16-21	38	I	4.	
				37			
			6. Mt. 5, 43-6, 4	36	II	6.	
				35			
		40 I. Mt. 4, 1-12		34		I.	
		39	2. Mt. 25, 31-46	33	III	2.	
		38		32	IV		3. Mt. 21, 10-1
		37 4. Mt. 12, 38-50		31	V	4.	
		36		30			
		35 6. Jo. 5, 1-15		29	VI	6.	
		34 7 } Mt. 17, 1-9		28	VII	7 }	
		33 II }		27		II }	
		32	2. Jo. 8, 21-29	26	VIII	2.	
		31		25	IX		3. Mt. 23, 1-1
		30 4.	4. Mt. 20, 17-28	24	X	4.	
		29		23			
		28 6.	6. Mt. 21, 33-46	22	XI	6.	
		27		21	XII	7. Lc. 15, 11-32	
		26 III. Jo. 4, 6-42		20		III.	
		25	2. Lc. 4, 23-30	19	XIII	2.	
		24		18	XIV		3. Mt. 18, 15-1
		23 4. Mt. 15, 1-20		17	XV	4.	
		22		16			
		21 6. Lc. 11, 14-28		15	XVI	6.	
		20		14	XVII	7. Jo. 8, 1-11	
	III. [Jo. 4, 6-42]	19 IV. Jo. 9, 1-38		13		IV.	
		18	2. Jo. 2, 13-25	12	XVIII	2.	
		17		11	XIX		3. Jo. 7, 14-3
	4. Jo. 6, 1-14	16 4.		10	XX	4.	
		15		9			
	6. Jo. 8, 46-59	14 6.		8	XXI	6.	
		13		7	XXII	7. Jo. 8, 12-20	
	II. [Jo. 9, 1-38]	12 V. Jo. 11, 1-45		6		V.	
		11	2. Jo. 7, 32-39	5	XXIII	2.	
		10		4	XXIV		3. Jo. 7, 1-13
	4. Jo. 10, 22-38	9 4.		3	XXV	4.	
		8		2			
	6. Jo. 11 [1-45] 47-54	7 6.		1	XXVI	6.	
		6					
D. Mt. 26-27	I.	5 VI.				VI.	
	2. Jo. 12, 1-36	4 2.				2.	
	3. Jo. 13, 1-32	3 3.				3.	
4. Lc. 22-23	4.	2 4.				4.	
		1 5.				5.	
6. Jo. 18-19	6.	6.				6.	
7.	7.	7.				7.	
Pq. Mc. 16, 1-7	Pq.	Pq.				Pq.	

				Qq. I Cor. 13, 1-13	
			4. Joel. 2, 12-19	4.	
			6. Is. 58, 1-9 *a*	6,	
		I. II Cor. 6, 1-10	2. Ez. 34, 11-16	I.	
				2.	3. Is. 55, 6-11
		4. Ex. 24, 12-18 III Rg. 19, 3-8		4.	
		6. Ez. 18, 20-28		6.	
		7-II. (Cf. texte)		7-II.	
			2. Dan. 9, 15-19	2.	3. III Rg. 17, 8-16
		4.	4. Esth. 13, 9-17	4.	
		6.	6. Gen. 37, 6-22	6.	
				7. Gen. 27, 6-39	
		III. Num. 20, 1-13	2. IV Rg. 5, 1-15	III.	
				2.	3. IV Rg. 4, 1-7
		4. Ex. 20, 12-24 *a*		4.	
		6.		6.	
				7. Dan. 13, 1-62	
	III. [Num. 20, 1-13]	IV. Is. 1, 16-19		IV.	
			2. III Rg. 3, 16-28	2.	3. Ex. 32, 7-14
	4.	4.		4.	
	6.	6.		6.	
				7. Is. 49, 8-15	
	II. [Is. 1, 16-19]	V. III Rg. 17, 17-24		V.	
			2. Jon. 3, 1-10	2.	3. Dan. 14, 27-42
	4. Lev. 19, 11-19	4.		4.	
	6. Jer. 17, 13-18	6.		6.	
D. Phil. 2, 5-11	I.	VI.		VI.	
	2. Is. 50, 1-10 Zach. 11, 12-13, 9	2.		2.	
	3. Jer. 11, 18-20 Sap. 2, 12-22	3.		3.	
. Is. 62, 11-63, 7*a* Is. 53, 1-12	4.	4.		4.	
		5.		5.	
. Os. 6, 1-6 Ex. 12, 1-14	6.	6.		6.	
Pq.	7. Pq.	7. Pq.		7. Pq.	

plusieurs endroits[3], la structure du Carême, en particulier. Cette influence explique pour une part que Rome ait organisé l'année liturgique comme un cycle (*circulus*), s'ouvrant avec le mois de mars et le temps de préparation à la Pâque, et se fermant avec le douzième mois (février).

Mais cette influence « extérieure » dut composer avec un fait chrétien, capital et antérieur, celui de la célébration annuelle de la Pâque. Principe de l'Organisme du salut, la Mort et la Résurrection du Christ furent aussi — et dans toutes les Églises — le « principe réel » à partir duquel s'organisa le cycle liturgique, cette réplique annuelle du Cycle du salut. Très souvent, les autres Églises, spécialement les Églises orientales, firent commencer très rigoureusement l'année liturgique avec le dimanche de Pâques[4]. A Rome, une certaine ambiguïté s'introduisit, du fait qu'on tint compte à la fois de la Pâque et du calcul de l'année à partir du mois de mars. Or Pâques ne peut jamais tomber plus tôt que le 22 mars, et cette dualité est aggravée par le déplacement annuel de Pâques, qui peut s'éloigner alors jusqu'au 21 avril. On garda pourtant ces deux « débuts », et l'on tenta de les conjuguer en rattachant à la Pâque le temps de sa préparation. Mais le problème était insoluble, et, si le jeûne prépascal de « trois semaines » constitua la moins mauvaise conciliation, on dut finalement, dans la seconde moitié du VI[e] siècle, déplacer le début de l'année liturgique et le rattacher à la fête de Noël qui est « fixe » par rapport au calendrier civil.

A l'intérieur de l'ancienne année liturgique, et au sein de la succession uniforme des dimanches, il n'y eut d'abord pas d'autre « temps fort » que celui de la Pâque. C'est à partir de là que les autres furent tous plus ou moins rapidement « dégagés » : Pentecôte (et Ascension), Noël ou Épiphanie, etc., et c'est *en remontant* de la Pâque vers le début de mars, et au delà, qu'on organisa en particulier le temps préparatoire à cette fête. Il faut donc partir du *Triduum paschale*, et montrer selon quels accroissements successifs ce temps en vint à compter neuf semaines, comme il le fait depuis le VII[e] siècle.

3. Voir les exemples réunis dans *Cal.*, *passim*.

4. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, éd. ref., s. d., Monastère d'Amay, Chevetogne, pp. 133-135.

2. Le « Triduum paschale » et le jeûne « pascal »

Très tôt distingué, le *Triduum sacrum* de la Pâque, comme l'appellent Ambroise et Augustin, va du vendredi de la Passion au dimanche de la Résurrection, et il englobe le samedi du Repos au tombeau : *Sacratissimum triduum Crucifixi, Sepulti et Resuscitati*[5].

A Rome, un jeûne très rigoureux est observé le vendredi et le samedi de la Pâque. C'est le jeûne pascal proprement dit, car il est intérieur au *festum paschale*, et il demeurera toujours le jeûne type[6]. C'est en particulier l'anticipation et l'extension de ce jeûne qui donnèrent naissance au temps de préparation dont nous allons étudier les accroissements successifs.

Ce premier noyau liturgique et ascétique sera constamment reconnaissable dans la suite, qu'il soit incorporé ou non à un temps liturgique plus étendu. Il pourra être inclus dans le jeûne prépascal de « trois semaines », et, plus tard, dans le calcul des jours qui conduisent de Pâques à la Quinquagésime, ou bien il pourra demeurer extérieur au Carême de six semaines qui, selon saint Léon, s'achève le jeudi saint[7]. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'organisation archaïque du *triduum* sera sauvegardée, et la récente réforme de la liturgie du samedi saint a commencé de lui rendre son antique et vénérable figure. La portée pastorale de cette réforme est incontestable, mais elle a surtout l'avantage magnifique de dégager à nouveau avec limpidité le sens dogmatico-historique de ces trois jours.

3. La semaine « de Passione »

On peut admettre que la première préparation au *triduum paschale* consista à célébrer la Passion dès le dimanche précédent (notre sixième dimanche de Carême). L'Église d'Alexandrie, dont la liturgie offrait tant d'analogies avec celle de l'Église romaine, a observé au III[e] siècle et au

5. Augustin, *Epist. 55*, c. 14, n° 24; *P. L.*, 33, 215. — Cf. *Prép.*, p. 63.
6. *Prép.*, p. 63.
7. *Ibid.*, p. 63.

début du IV^e^, jusqu'à l'année 336 très exactement, cette unique semaine de préparation[8]. L'antériorité de la semaine *de Passione* sur les autres formules de préparation à la Pâque n'est pas attestée directement et positivement par les sources romaines, mais elle est fortement suggérée par divers indices.

La lecture de la Passion, le dimanche, le mercredi et le vendredi[9], qui interrompt, dans les deux premiers cas, la lecture régulière de l'évangile selon saint Jean, en est un premier indice. Et cet indice prend tout son sens quand on voit cette *hebdomada authentica*[10] garder plus tard une certaine autonomie au sein du Carême[11] : on a voulu respecter une unité liturgique plus ancienne. L'on achève d'en être convaincu par la structure archaïque que le vendredi saint a conservée jusqu'à nos jours et que le mercredi saint présentait, lui aussi, autrefois[12] : la semaine *de Passione* fut organisée à une époque où, en dehors de la célébration eucharistique dominicale, on ne connaissait encore que deux synaxes féries *aliturgiques*, celles du mercredi et du vendredi.

4. Le jeûne prépascal de « trois semaines »

Alors que, sous l'influence d'Athanase, Alexandrie passa directement, en 337, de la semaine *de Passione* au Carême de six semaines[13], Rome avait organisé, à la fin du III^e^ siècle et au début du IV^e^, une période de « trois semaines continues avant Pâques », pendant laquelle on jeûnait tous les jours, « sauf le samedi et le dimanche ». C'est ce que nous apprend l'historien grec Socrate, qui composa son *Histoire ecclésiastique* vers 439 et qui consacre tout un chapitre à décrire la variation des usages liturgiques depuis l'époque du pape Victor et même d'Anaclet[14]. Le témoi-

8. *Ibid.*, p. 66.
9. A Rome, on n'a lu la Passion, le mardi saint, qu'après le VIII^e^ siècle.
10. Comme l'appelle l'auteur du *Praedestinatus* (sous Sixte III, 432-440).
11. *Prép.*, p. 66.
12. *Ibid.*, p. 65.
13. *Ibid.*, p. 66, note 18.
14. *Ibid.*, pp. 67-70.

gnage de Socrate est confirmé par un certain nombre de faits importants, que nous avons déjà signalés et qu'il suffira de rappeler.

Ces trois semaines de jeûne furent comptées en remontant du dimanche de la Résurrection, inclus dans le *triduum pascale*, jusqu'à notre quatrième dimanche de Carême. Des trois dimanches avant Pâques qui furent ainsi « isolés », le deuxième en remontant (notre cinquième dimanche de Carême) fut appelé le dimanche « du milieu » ou « dimanche médian », ce qu'il est réellement. Cette appellation, qu'on savait propre à l'Église de Rome[15], doit être expliquée par l'histoire de la liturgie romaine locale, et l'existence du jeûne prépascal de trois semaines en constitue l'unique explication adéquate[16]. L'adjectif *mediana* s'étendit ensuite à la semaine qui vient « après » en remontant (notre quatrième semaine de Carême), et l'on désigna chacun des jours qui la compose au moyen de l'expression *in mediana*[17].

Cette semaine qui ouvrait effectivement le jeûne prépascal devint normalement et resta une semaine d'ordination, comme, plus tard, la première semaine de Carême[18], et les lectures de la messe, pendant ces trois semaines, forment un groupe si cohérent et si indépendant qu'elles attestent encore l'ancienne autonomie de ces vingt et un jours de jeûne.

A ces faits majeurs s'ajoute le témoignage implicite de la *Depositio martyrum* reproduite par le Chronographe romain de 354. L'intervalle qui s'observe dans ce vieux calendrier, du 8 mars inclus au 18 mai inclus, est juste suffisant pour contenir les cinquante jours qui séparent Pâques de la Pentecôte, et trois semaines de jeûne avant la fête de Pâques. Le calcul fut sans doute effectué pour une année dans laquelle Pâques tombait le 29 ou le 30 mars, et diverses coïncidences invitent à penser aux années 313 ou 335. En reproduisant ce calendrier sans le modifier, le Chronographe de 354 le tenait sans doute pour valable. Le jeûne de trois semaines

15. *A dominica quam Sedis Apostolica* mediana *voluit nuncupari* (*Ordines romani*, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXI et L).
16. *Prép.*, p. 71, note 34.
17. Voir les textes dans *Prép.*, pp. 72-73, note.
18. *Gél.*, p. 260, note 9; pp. 261 et 265.

existait donc encore à Rome à cette date, ce qui ne fait pas de difficulté puisque le Carême ou jeûne de six semaines n'est pas attesté à Rome avant 384.

La délimitation de ce temps de jeûne s'explique fort bien à Rome, et à Rome seulement. Rappelons-nous que Rome a longtemps regardé le 1er mars comme le début chronologique de l'année liturgique. Or, du dimanche 1er mars au 22, date la plus haute à laquelle puisse tomber le dimanche de la Résurrection, il y a exactement trois semaines. On a donc consacré à la préparation de la Pâque le temps minimum qui séparait le début « chronologique » de l'année (1er mars) et son début chrétien « réel » (Pâques). Et cet usage, qui dut naître avant la fin du IIIe siècle, disparut entre 354 et 384.

5. Le jeûne de six semaines, ou Carême proprement dit

Le jeûne de six semaines, ou Carême proprement dit, consistait en une « quarantaine », comptée en remontant du jeudi saint inclus jusqu'au dimanche coïncidant avec le quarantième jour (*dies quadragesima*). Ces quarante jours, comme l'observe saint Léon, sont donc contigus au *triduum paschale* qui leur demeure extérieur[19]. Ils étaient certainement observés à Rome en l'année 384, et cet usage fut adopté par l'Église romaine entre 354 et 384[20]. Ces faits bien établis une fois rappelés, une question plus délicate se pose, celle des féries de Carême.

1. Avant saint Léon, le Carême comportait, à tout le moins, les mêmes synaxes que les autres périodes de l'année liturgique. Outre les synaxes *liturgiques* des six dimanches qu'il renferme, il comprenait donc les synaxes *aliturgiques* des mercredis et vendredis, et la lettre d'Innocent Ier à Decentius de Gubbio (416) laisse entendre qu'au début du Ve siècle on ne célébrait pas encore l'eucharistie aux synaxes fériales officielles[21].

2. A l'époque de saint Léon (440-461), en 444 plus précisément, les lundis, mercredis et vendredis possèdent seuls

19. *Prép.*, p. 63, note 9.
20. *Ibid.*, pp. 76-77.
21. *Car.*, p. 328, note 5.

encore une synaxe officielle[22]. Ce témoignage est confirmé par celui de quelques livres liturgiques qui ont conservé la trace de cette ancienne organisation du Carême.

Au premier rang de ces livres il faut placer le vieil évangéliaire napolitain qui demeure l'un des meilleurs témoins de la liturgie romaine antérieure à saint Grégoire[23]. On peut invoquer ensuite le témoignage du sacramentaire palimpseste *Augiensis CXII*, et, à titre indirect, celui du *Liber mozarabicus sacramentorum*[24].

La structure de l'ancien Carême romain montre d'ailleurs que les synaxes du samedi furent instituées après l'apparition de la Quinquagésime — nous le verrons dans un instant — et l'étude des lectures fera apparaître que les synaxes du mardi sont, elles aussi, plus récentes. On peut donc s'appuyer avec confiance sur le témoignage de saint Léon.

Les trois synaxes fériales indiquées par le pape comportent-elles déjà la célébration de l'eucharistie, et sont-elles déjà ce qu'on appelle des synaxes « liturgiques » ? On ne peut ni l'affirmer ni le nier avec sûreté. Nous allons bientôt constater qu'au début du VI[e] siècle les synaxes fériales existantes sont toutes devenues liturgiques. Mais elles durent le devenir un peu plus tôt, sinon l'on ne comprendrait pas que le pape Gélase (492-496) ait pu supprimer la *prex fidelium*[25], ce « sacrifice » des fidèles qui clôturait normalement et obligatoirement la synaxe aliturgique et sans lequel celle-ci aurait perdu sa cohérence.

3. Avant la fin du V[e] siècle, le jeûne hebdomadaire habituel du mercredi et du vendredi qui précèdent le premier dimanche de Carême fut regardé comme une sorte de préparation au jeûne quadragésimal proprement dit, et la synaxe de ces deux jours entra dans l'orbe du Carême. Elle n'en constitue pas encore le début. Loin de là! Mais elle est une sorte d'embolisme préparatoire. C'est sous cette première forme que Maxime de Turin l'adopte à contre-cœur, et

22. *Ibid.*, p. 331, note 14.
23. *Ibid.*, p. 334.
24. *Ibid.*, pp. 332-333 et 334, note 18.
25. B. Capelle, *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase*, dans *Rev. bénéd.*, XLVI (1934), pp. 126-144, et *Le pape Gélase et la Messe romaine*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, XXXV (1939), 31.

l'on peut admettre qu'il s'y est rallié après son passage au concile romain de 465[26].

6. Le jeûne romain de « sept semaines », et l'apparition de la Quinquagésime

L'institution de la Quinquagésime fut, au début, une tentative pour substituer un jeûne de cinquante jours au jeûne plus ancien de quarante jours. Maxime de Turin le dit expressément, et de là vient son opposition, ainsi que celle du concile d'Orléans de 511[27].

A Rome, on dut éprouver des scrupules analogues, car le premier document romain qui fasse allusion à la nouvelle pratique n'use pas encore du terme de Quinquagésime. Vers 530, en effet, le *Liber Pontificalis* se borne à attribuer au pape Télesphore le décret suivant : *Hic constituit ut septem hebdomadas ante Pascha ieiunium celebraretur*[28]. Ces sept semaines de jeûne sont connues du pape Vigile, quand il compose ses messes pendant le siège de 537-538[29], mais le titre *Quinquagesima* apparaît plus tard, dans le vieux sacramentaire gélasien. Cette hésitation de l'Église romaine se traduit jusque dans la structure ancienne des formulaires quadragésimaux. Voici d'abord les faits observables. Nous verrons ensuite ce qu'ils signifient.

A un certain moment, les féries quadragésimales alors existantes furent pourvues d'antiennes de communion qui constituent un ensemble cohérent et autonome. Ces vingt-six antiennes sont extraites une à une des vingt-six premiers psaumes, et elles sont réparties entre les féries qui vont du mercredi (des cendres) au vendredi de la cinquième semaine de Carême. Le cinquième samedi est donc exclu, ainsi d'ailleurs que la semaine sainte.

On observe, d'autre part, que le cinquième samedi est également dépourvu de lectures dans tous les évangéliaires et épistoliers romains jusqu'au VIII[e] siècle, et qu'il vaque aussi dans les sacramentaires gélasien (Reg., 316) et gré-

26. *Car.*, pp. 335-338.
27. *Ibid.*, p. 338, note 27; *Prép.*, p. 71, note 34.
28. Ed. L. Duchesne, I, 129.
29. A. Chavasse, *Messes du pape Vigile (537-555) dans le sacramentaire léonien*, dans *Eph. lit.*, LXIV (1950), pp. 184-185.

gorien (Pad., D 47). Il faut attendre l'*Hadrianum* (fin du VIII[e] siècle) pour le trouver muni d'une messe.

Enfin, nous le montrerons plus loin[30], le vieux sacramentaire gélasien (560-590) isole de la semaine sainte le bloc constitué par les formulaires allant de la Quinquagésime au vendredi de la cinquième semaine de Carême.

Comment interpréter ces faits ? On remarque tout de suite que, du cinquième vendredi de Carême au lundi qui « suit » (en remontant) le premier dimanche de Carême — c'est donc notre lundi de la Quinquagésime —, il y a exactement quarante jours. Les sept semaines de jeûne dont parlait le *Liber Pontificalis* paraissent donc avoir été obtenues en « avançant » d'une semaine le compte des quarante jours de l'ancien jeûne et en les regardant comme terminés un jour avant la semaine sainte. Quelle autre interprétation ces faits pourraient-ils recevoir ?

Or, d'après les historiens Socrate et Sozomène, c'était ainsi qu'on calculait le temps du Carême à Constantinople et dans les pays voisins, et les liturgistes ont retrouvé cette façon de compter un peu partout en Orient. Elle se répandit sous l'influence de Byzance, et c'est ainsi que notre cinquième vendredi de Carême devint le « vendredi des quarante jours », comme l'appellent les syriens Jacobites[31]. Il semblerait donc que, sur ce point, Rome ait subi, elle aussi, l'influence byzantine, et nous constaterons plus loin qu'effectivement une partie des lectures romaines du Carême se retrouvent dans la liturgie byzantine.

En adoptant ce calcul, Rome demeurait fidèle au Carême de quarante jours, bien qu'elle jeûnât effectivement pendant sept semaines. Quand on eut perdu le souvenir exact de cette translation, on se borna à constater que le jeûne effectif couvrait un espace de cinquante jours, qui allait du dimanche de la Résurrection au septième dimanche précédent, et l'on enregistra le fait en appelant ce dernier dimanche le *dies quinquagesima*, ce qu'il est réellement. Ainsi naquit le dimanche romain de la Quinquagésime, dont le nom apparaît pour la première fois, entre 560 et 590, dans le vieux sacramentaire gélasien[32].

30. *Infra*, pp. 89-90.
31. A. Baumstark, *loc. cit.*, p. 210.
32. *Infra*, pp. 90-91.

Au moment où commença cette transformation, c'est-à-dire, au moment où l'on avança simplement d'une semaine le calcul des quarante jours du jeûne, les synaxes fériales existantes étaient toutes devenues « liturgiques », comme l'impliquent les antiennes de communion dont nous venons de parler. Leur nombre, d'autre part, avait crû de trois unités, par l'adjonction des samedis jusqu'alors vacants. Le cinquième samedi le demeura jusqu'au VIII[e] siècle, parce qu'il se trouvait en dehors du nouveau calcul des quarante jours de jeûne, et la semaine de la Quinquagésime se limita aux deux vieilles synaxes du mercredi et du vendredi, parce que la translation des quarante jours de jeûne fut plus un fait « ascétique » que « liturgique »[33].

7. Derniers embolismes et derniers compléments et remaniements

a) *Le jeûne du premier mois et la première semaine de Carême.*

Parmi les jeûnes des Quatre-Temps, les deux plus anciens sont ceux de septembre et de décembre. Ils sont antérieurs à saint Léon, et ils se sont appelés pendant longtemps les jeûnes du septième et du dixième mois. A l'époque de saint Léon, c'est le jeûne de Pentecôte et le Carême tout entier qui font pendant à ces deux jeûnes.

Le jeûne de la semaine qui suit la Pentecôte ne fut d'abord que la célébration plus solennelle du jeûne hebdomadaire. Il passa bientôt, cependant, pour être le jeûne du quatrième mois (juin), et, de Gélase (492-496) aux sacramentaires léonien (vers 560) et gélasien (entre 560 et 590), il porte ce titre relativement impropre qui en fait cependant le troisième temps, à côté des deux précédents[34].

Le jeûne du premier mois, le dernier en date des Quatre-Temps, apparaît dans les documents romains entre 560 et 600. Il est alors normalement fixé à la première semaine

33. De là vient que le « début liturgique » du Carême resta fixé au premier dimanche de Carême. Le vieux gélasien lui conserve cette fonction, tout en présentant la Quinquagésime comme le début du jeûne.

34. Sur l'histoire de ce jeûne, cf. *Lect.*, pp. 75-81.

de mars, et il constitue une unité liturgique autonome, distincte du Carême. Mais, comme le Carême se déplace, tous deux peuvent se rencontrer, et le jeûne du premier mois peut occuper toutes les positions, de la Quinquagésime à la quatrième semaine de Carême. Pour éviter ce chassé-croisé que la question des ordinations compliquait encore, on imagina différentes solutions. La plus simple, celle qui triompha à Rome sous Grégoire-le-Grand (590-604), consista à « stabiliser » l'un par rapport à l'autre, en les « identifiant », le jeûne du premier mois et la première semaine de Carême. Ces deux temps liturgiques se ressemblaient d'ailleurs étonnamment, avec leur samedi d'ordination et leurs vigiles à « douze » leçons. C'est ainsi que la première semaine de Carême devint l'un des Quatre-Temps [35].

b) *La célébration fériales des scrutins.*

Jusqu'à la seconde moitié du VI[e] siècle, le catéchuménat romain comporta la célébration de trois scrutins dominicaux. Ce nombre fut à peu près sûrement fixé à l'époque où Rome pratiquait le jeûne prépascal de trois semaines. Les trois dimanches inclus dans ce temps (nos quatrième, cinquième et sixième dimanches de Carême) imposaient cette solution [36].

Lorsqu'elle adopta le Carême de six semaines, Rome conserva ses trois anciens scrutins, mais elle les avança de huit jours, et le vieux sacramentaire gélasien présente encore, entre 560 et 590, les messes propres qui leur furent affectées le troisième, le quatrième et le cinquième dimanches de Carême.

C'est à ces trois dimanches que divers arguments très probants contraignent d'attribuer les lectures qui figurent maintenant au troisième vendredi, au quatrième mercredi et au quatrième vendredi de Carême. Entre 560 et 590, la prédominance presque exclusive des baptêmes d'enfants

35. Pour le détail de cette histoire, cf. *Gél.*, pp. 260-267.

36. La tradition du symbole, qui, plus tard, accompagnera encore le troisième scrutin, aurait donc alors été placée le dimanche avant Pâques. Rome aurait ainsi été d'accord, à cette date, avec les autres Églises occidentales qui placent ce jour-là la tradition du symbole (Milan, Gaule, Espagne...).

entraîna une certaine dévaluation du catéchuménat, et l'on fit passer les scrutins du jour le plus important de la semaine aux trois féries indiquées.

Le déplacement des lectures entraîna celui des antiennes de communion correspondantes, et ces antiennes prirent la place des antiennes extraites des psaumes 16, 20 et 21. Cette substitution indique que le déplacement fut effectué après l'adoption par l'Église romaine du jeûne prépascal de « sept semaines », puisque l'apparition des antiennes psalmiques ainsi dépossédées est liée à cette nouvelle organisation du jeûne. Nous sommes donc après le milieu du VI[e] siècle, et le vieux gélasien, dans lequel les trois scrutins sont encore fixés au dimanche, impose de dater leur déplacement des années 560 et suivantes. Mais ce déplacement est certainement effectué quand, en 590-593, saint Grégoire prononce ses homélies sur l'Évangile[37].

c) *L'embolisme de la Sexagésime et de la Septuagésime.*

A l'époque de la compilation du vieux sacramentaire gélasien, la Sexagésime n'existe pas encore à Rome. Le formulaire que le *Reginensis 316* lui affecte est une interpolation. Les formulaires primitifs forment, en effet, un « bloc » distinct (1, 17-28) qui va du dimanche de la Quinquagésime au vendredi de la cinquième semaine[38]. Ce bloc liturgique correspond exactement à la structure du jeûne de sept semaines, tel qu'il fut d'abord organisé à Rome. D'un côté, en effet, il est séparé de la semaine sainte par le rituel du catéchuménat (1, 19-36), et cette coupure correspond à la coupure d'un jour qui existait alors entre les quarante premiers jours de jeûne et la semaine sainte[39]. A l'autre bout,

37. *Car.*, pp. 339, 344, 348-351, 360, 369-370. Cf. *infra*, pp. 113-114.

38. Les formulaires du samedi de la Quinquagésime, du deuxième dimanche et du cinquième samedi sont des additions plus récentes. Nous en parlerons plus loin. — Sur les formulaires du premier samedi de Carême et du jeûne du premier mois, cf. *Gél.*, pp. 260-267.

39. La place que le vieux gélasien affecte au rituel du catéchuménat cesse donc d'être énigmatique. Ne voulant pas briser l'unité du groupe liturgique que constituaient les formulaires du jeûne; ne pouvant pas le placer avant (la place est occupée par l'*Ordo* de l'admission à la pénitence), et devant le maintenir à proximité des troisième, quatrième et cinquième semaines de Carême pendant les-

il est immédiatement précédé par les *Orationes et Preces super poenitentes* (1, 15), c'est-à-dire, par le rituel de l'imposition de la pénitence[40], et cette disposition atteste que le prototype ne contenait pas les formulaires de la Sexagésime et de la Septuagésime qui viennent juste avant (1, 13-14).

Aussi bien la première oraison de la Quinquagésime (1, 17, 1) atteste-t-elle que le jeûne commençait alors avec ce dimanche. Le compilateur demande au verbe *introire*, qui y figure, de le signifier. Mais cette soi-disant « oraison » est en réalité une secrète, empruntée au léonien (29, 4), et le sens extraordinaire que le compilateur doit donner à l'expression *sancta sanctorum* manifeste bien qu'il a voulu insister malgré tout sur l'entrée dans le jeûne[41].

La Sexagésime existe, à Rome, sous le pontificat de saint Grégoire (590-604). Tous les livres grégoriens en portent témoignage, singulièrement le sacramentaire (Pad., D 47), qui fut compilé au jour le jour pendant trois années successives : 594, 595 et 596[42]. Qu'ils se rattachent directement à Grégoire comme le sacramentaire, l'évangéliaire II et l'*Antiphonale missarum*, ou qu'ils dérivent des précédents comme le *Comes* alcuinien, tous ces livres sont caractérisés par l'interruption du Sanctoral entre le 14 février et le 14 avril. Or cet intervalle de cinquante-huit jours est juste suffisant pour loger les cinquante-sept jours qui vont de la Sexagésime à Pâques. Un calcul plus serré montre même que ce remaniement du Sanctoral fut effectué en 594, l'année où fut compilée la première partie du sacramentaire grégorien[43]. C'est la preuve indéniable que la Sexagésime existe à Rome à cette date. Y fut-elle introduite avant saint Grégoire ? Rien ne le prouve, et l'étude de l'homéliaire de saint Grégoire sur l'Évangile (590-593) en ferait plutôt douter.

quelles il devait servir, on plaça donc le rituel du catéchuménat dans la seule « coupure » qui subsistait, celle que nous avons décrite.

40. Le petit *Ordo agentibus publi. paenit.* (I, XVI) est une addition encore plus récente, qui date du moment où l'on fixa le début du Carême au mercredi des Cendres (*IV feria... in capite quadragesimae...*).

41. Sur l'histoire et l'interprétation de ce texte, cf. A. Chavasse, *Messes du pape Vigile dans le sacramentaire léonien* (suite), *Eph. lit.*, LXVI (1952), p. 157.

42. *Temps*, pp. 132-141.

43. *Ibid.*, pp. 131-133, et le tableau, pp. 128-129.

Nous ne savons pas sous quelle influence Rome se mit à célébrer la Sexagésime. Il ne semble pas qu'elle ait jamais pratiqué huit semaines de jeûne, comme l'Orient le fit parfois. Elle a dû emprunter tout bonnement la pratique « liturgique » de la Sexagésime, qui existait déjà à Capoue en 546, par exemple. Si elle a pu appeler légitimement ce jour le « soixantième », c'est qu'elle pouvait sans difficulté faire commencer le compte au mercredi après Pâques. Il semble bien qu'à Rome, comme à Capoue en 546, l'organisation de la semaine pascale s'arrêta d'abord au mercredi [44]. La liturgie romaine « justifiait » donc ce nombre de soixante jours dans lequel s'inscrivaient le Mystère pascal, son « prolongement » et sa « préparation ».

Il faut bien que Rome ait fait un calcul de ce genre, car elle a récidivé au moment où elle créa la Septuagésime. Celle-ci n'existe évidemment pas lorsque Grégoire organise ses livres liturgiques en fonction de la Sexagésime seulement, et les homélies de ce pape sur l'Évangile prouvent que l'actuel évangile de la Septuagésime (Mt., 20, 1-16) était alors affecté à la fête de saint Laurent, le 10 août [45]. La structure primitive de l'épistolier romain de 626 (*Comes* alcuinien) montre qu'à cette date Rome ignorait encore la Septuagésime [46]. Elle dut créer ce nouvel embolisme du Carême au cours du VII[e] siècle, car les copies de ses livres liturgiques qui furent faites au VIII[e] siècle le connaissent déjà toutes, et cette pratique, qui fut d'abord purement romaine, se répandit hors de Rome dès le début du VIII[e] siècle et peut-être dès la fin du VII[e].

Pour appeler *dies septuagesima* le neuvième dimanche avant Pâques, Rome a fait partir le calcul du samedi après Pâques, le jour où s'achevait alors la semaine pascale (*clausum Paschae*). C'est donc toujours la même façon de raisonner qui est à l'œuvre, mais on ne saurait dire sous quelle influence Rome accepta d'élargir ainsi la préparation de Pâques. On retiendra cependant qu'avec la Septuagésime Rome se trouve dès lors avoir, comme Byzance, trois semaines préquadragésimales, et l'on se rappellera les nombreux papes orientaux ou siciliens du VII[e] siècle.

44. *Lect.*, pp. 73-75.
45. *Temps*, pp. 143-144.
46. *Lect.*, p. 55.

d) *Les jeudis de Carême, et les derniers compléments.*

On le sait, les messes des jeudis de Carême furent instituées par le pape Grégoire II (715-731)[47], et les livres liturgiques furent complétés, sur ce point, de façon différente suivant qu'ils avaient, ou non, quitté Rome à cette date.

Restait ensuite à pourvoir le jeudi et le samedi de la Quinquagésime, le troisième dimanche de Carême — dont l'office du samedi précédent s'était détaché — et le cinquième samedi. Rome le fit plus ou moins rapidement, au cours du VIII[e] siècle[48].

Dès la première moitié du VII[e] siècle, elle avait, d'autre part, organisé une avant-messe pour l'unique messe romaine du jeudi saint, laquelle avait jusqu'alors débuté avec l'offertoire : c'était une pure synaxe « liturgique »[49].

*
* *

II. — Les lectures

Nous avons maintenant devant les yeux le cadre dans lequel les lectures de la messe vinrent s'insérer. Cette étude détaillée était indispensable pour rendre intelligible la nature et l'organisation des péricopes qui furent choisies. Nous avons essayé, il y a quelques années, d'expliquer ce choix[50]. Mais ce qu'on savait alors de l'histoire générale du Carême romain n'était pas suffisant, et ce que nous avions pu ajouter laissait subsister pas mal d'obscurités. Connaissant mieux maintenant l'évolution du cadre quadragésimal, nous pouvons corriger et compléter les résultats précédemment obtenus et réduire un peu plus la part de l'inexpliqué.

Pour rendre l'exposé moins rebutant, nous suivrons les étapes que nous venons de repérer dans la formation du Carême. Nous assisterons ainsi à la lente « construction » du système des lectures quadragésimales. Il va sans dire

47. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, I, 402.
48. Le détail, dans *Car.*, p. 340.
49. *Prép.*, p. 78, note 52.
50. *Car.*, pp. 343-359.

que la recherche a suivi la marche inverse, mais la conserver dans l'exposé rendrait trop difficile l'utilisation des résultats auquels elle nous a conduit. L'exposé sera déjà suffisamment aride, pour qu'on ne le complique pas inutilement.

Afin d'éviter toute équivoque, signalons tout de suite que, pour la période allant des origines à l'institution de la Quinquagésime, nous raisonnons toujours sur l'ancien état des péricopes, c'est-à-dire que nous nous plaçons avant l'échange des péricopes, effectué au VI^e^ siècle, entre les troisième, quatrième et cinquième dimanches, d'une part, et, de l'autre, les troisième vendredi, quatrième mercredi et quatrième vendredi de Carême[51].

1. La semaine « de Passione »

A l'époque de saint Léon (440-461), on se prépare à la Pâque en lisant le récit de la Passion le dimanche avant Pâques, le mercredi saint et le vendredi saint, et l'on peut admettre qu'on lit déjà, le premier jour, le texte de saint Matthieu, le second jour, celui de saint Luc, et le troisième jour, celui de saint Jean, comme il est indiqué dans l'évangéliaire grégorien II (595-597). Nous tendrions à admettre que ces lectures étaient déjà les mêmes à l'époque où la préparation à la Pâque se réduisait à la semaine *de Passione*. La façon dont on organisa plus tard les lectures extraites de l'Évangile selon saint Jean paraît l'impliquer[52].

L'épître du dimanche (Phil., 2, 5-11) est déjà connue de saint Léon[53] : saint Paul y parle de la kénose du Christ, qui l'abaissa jusqu'à la mort de la Croix. Des deux lectures du mercredi saint, la première (Is., 62, 11-63, 7 *a*) commence avec le verset 11 qui est cité par Mt., 21, 5; elle se poursuit par le fameux *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra...*, qu'on a régulièrement interprété de la Passion sanglante du Christ. La seconde lecture (Is., 53, 1-12) reproduit le fameux Chant du Serviteur souffrant; elle convient on ne peut mieux le jour où on lit la Passion

51. *Infra*, pp. 113-114.
52. *Infra*, p. 98.
53. *Car.*, p. 343, note 39.

selon saint Luc, puisque le verset 12 est la source de Lc, 22, 37 et 23, 34.

Le vendredi saint fait partie de la Pâque. La seconde lecture (Ex., 12, 1-14) reprend donc l'ordre ancien de manger l'agneau pascal, et la première lecture (Os., 6, 1-6) illustre trop bien le sens du nouveau sacrifice (v. 6) pour qu'on l'ait omise, étant donné surtout que le verset 3 la désigne pour être placée deux jours avant le dimanche de la Résurrection : *Vivificabit nos post duos dies; in die tertia suscitabit nos et vivemus in conspectu eius.*

2. Le jeûne prépascal de « trois semaines »

a) *Les évangiles.*

Mis à part les deux premiers récits de la Passion, les évangiles des quatrième, cinquième et sixième semaines de Carême sont tous extraits de saint Jean. Ils constituent une unité liturgique originale, qui correspond parfaitement à l'ancien jeûne prépascal de trois semaines. Le choix d'une partie au moins de ces péricopes doit remonter à l'époque de cette vieille organisation du jeûne. Or, il est possible de reconnaître les péricopes fériales qui peuvent prétendre le faire, et l'on peut indiquer avec quelque probabilité les péricopes dominicales qui les encadraient alors.

Les péricopes fériales. — Si l'on écarte des quatrième et cinquième semaines les péricopes des lundis, mardis et samedis, qui sont plus récentes et qui, de surcroît, viennent troubler la suite régulière des autres extraits de saint Jean, on reste en présence de six lectures qui se suivent dans l'ordre même des chapitres de l'Évangile. Ces lectures forment donc un groupe cohérent, et ce groupe est sûrement antérieur à l'organisation des autres féries. Nous verrons dans un instant quelle ordonnance rigoureuse a présidé au choix des textes.

Les péricopes dominicales. — Le groupe des six lectures fériales que nous venons d'isoler est également antérieur à l'organisation des péricopes dominicales de l'ancien Ca-

rême de six semaines[54]. En faisant lire Jo., 4, 6-42, 9, 1-38 et 11, 1-45, les troisième, quatrième et cinquième dimanches, l'ancienne organisation quadragésimale brouille, ici encore, la suite régulière des chapitres de l'Évangile : le chapitre 9 vient avant les chapitres 6 et 8, et le chapitre 11, partie avant le chapitre 10, et partie après. Auparavant, ces trois lectures occupaient, très probablement, une autre place.

Or, quand on met les chapitres 4 et 9 à leur place normale, on s'aperçoit qu'ils tombent aux quatrième et cinquième dimanches de Carême, et l'on constate que le groupe tout entier tient dans les limites de l'ancien jeûne de trois semaines. Placés à ces deux dimanches, les évangiles de la Samaritaine et de l'aveugle-né coïncident avec les premier et deuxième scrutins, qui occupaient alors cette place[55].

La brièveté de la péricope qui figure au cinquième vendredi de Carême (Jo., 11, 47-54) invite à penser, d'autre part, qu'elle a été écourtée. On pourrait donc replacer en tête les versets 1 à 45, qui se trouvent, plus tard, au cinquième dimanche de Carême. Cette conjecture n'est pas aventurée, car l'ancien évangéliaire napolitain, qui a généralement conservé la structure de l'ancien évangéliaire romain, fait lire, ce vendredi (n° 148), le chapitre 11 de saint Jean tout entier[56].

L'ordonnance des péricopes. — Cette interprétation des faits et cette reconstitution partielle deviennent encore plus probables, lorsqu'on examine l'enchaînement des péricopes. Le tableau ci-joint montre d'abord comment les péricopes sont réparties selon les indications chronologiques (plus ou moins grande proximité de la Pâque) et spatiales (Jérusalem, Temple) qu'elles renferment.

(d. IV) [Jo., 4, 6-42]
4. Jo., 6, 1-14 : erat autem proximum Pascha.
6. Jo., 8, 46-59 : tulerunt ergo lapides ut iacerent in eum.

(d. V) [Jo., 9, 1-38]
4. Jo., 10, 22-38 : et ambulabat Iesus in Templo. — Opera quae

54. *Infra*, pp. 113-114.
55. *Supra*, p. 89.
56. La liturgie byzantine fait lire Jo., 11, 1-45, le lendemain, samedi.

ego facio... haec testimonium perhibent de me... Sustulerunt ergo lapides Iudaei ut lapidarent eum... Propter quod eorum opus me lapidatis...

6. Jo., 11, [1-45] 47-54 : nunc quaerebant te Iudaei lapidare et iterum vadis illuc... Eamus et nos ut moriamur cum eo... Collegerunt ergo Pontifices et Pharisaei concilium, et dicebant : Quid facimus, quia hic homo multa signa facit ?... Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo... Ab illo ergo die cogitaverunt ut interficerent eum.

(d. VI) Mt., 26-27 (Passion).
2. Jo., 12, 1-36 : ante sex dies Paschae.
3. Jo., 13, 1-32 : ante diem festum Paschae.

Le tableau précédent montre aussi que les péricopes extraites des chapitres 6, 8 et 10 attirent l'attention sur les « échecs » successifs que subit le Christ. En mentionnant les tentatives de lapidation qui concrétisent cet échec, les deux dernières péricopes préparent la réflexion des apôtres en Jo., 11, 8, et l'ensemble nous achemine vers le « conseil » qui décida la mort de Jésus et dont le récit occupe la fin du même chapitre 11. On a certainement voulu souligner, par ce choix, l'opposition croissante des Juifs et la marche de plus en plus évidente du Christ vers sa Passion.

Le récit de la Passion va d'ailleurs commencer le dimanche suivant et se poursuivre le mercredi et le vendredi saint, et cet enchaînement suppose l'existence préalable de la semaine *de Passione*. Cette préexistence est également suggérée par la place qu'occupent la fin du chapitre 11 (cinquième vendredi) et le début du chapitre 12 (lundi saint) : le dimanche était déjà occupé par quelque autre évangile (en fait, Mt., 26-27), et l'on a été contraint de le « sauter » quand on organisa la suite régulière des péricopes johanniques.

b) *Les épîtres.*

On peut supposer que, le dimanche, Jo., 4, 6-42 et 9, 1-38, étaient déjà accompagnés des lectures qui leur sont jointes dans le Carême de six semaines : Num., 20, 1-13 et

Is., 1, 16-19. Nous reviendrons sur la correspondance de ces textes [57].

Les lectures anciennes du mercredi et du vendredi de la « troisième semaine » (notre quatrième semaine de Carême) ne sont pas connues, car elles ont totalement disparu au moment où les évangiles et les épîtres des dimanches de scrutin ont pris leur place. Restent donc les lectures du mercredi et du vendredi de la « deuxième semaine (notre cinquième) et des lundi et mardi de la « première semaine » (la semaine *de Passione*) : ces deux derniers jours avaient autrefois deux lectures chacun. Inutile d'expliquer longuement leur correspondance avec l'évangile du jour. Le tableau suivant y suffira amplement.

(V), 4. Lev., 19, 11-19 : ne pollues nomen Dei tui. Ego Dominus. Jo., 10, 33 : sed de blasphemia et quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum.

6. Jer., 17, 13-18 : appel au secours du prophète persécuté. Jo., 11, 47-54 : le conseil qui décide de faire mourir Jésus.

(VI), 2. Is., 50, 1-10 : corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me (cf. Mt., 26, 67). Zach., 11, 12-13, 9 : et appenderunt mercedem meam triginta argenteos (cf. Mt., 27, 9)... Et aspicient ad me quem confixerunt et plangent eum planctu quasi super Unigenitum, et dolebunt super eum ut doleri solet in morte Primogeniti (cf. Jo., 19, 37)... Percute Pastorem et dispergentur oves (cf. Mt., 26, 31).

3. Jer., 11, 18-20 : et ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam, etc. Sap., 2, 12-22 : circumveniamus ergo Justum... Et Filium Dei se nominat... et gloriatur Patrem se habere Deum... Et sciemus quae erunt novissima illius... si enim est verus Filius Dei, suscipiet illum et liberabit eum de manibus contrariorum... Morte turpissima condemnemus eum...

3. Le jeûne de six semaines, ou Carême proprement dit

Les lectures dominicales. — Avec le Carême de six semai-

57. *Infra*, p. 101.

nes, trois nouveaux dimanches entraient dans la préparation de Pâques. Le premier et le deuxième furent organisés directement en fonction de ce temps de jeûne. Voyons-le tout de suite.

A l'époque de saint Léon[58], on lit, le premier dimanche de Carême, la péricope de Mt., 4, 1-12, comme on le fait depuis et comme on l'a sûrement fait dès le début de la nouvelle institution. Cette lecture était à peu près inévitable, avec son allusion au jeûne de quarante jours : *Et cum ieiunasset (Iesus) quadraginta diebus et quadraginta noctibus...* L'épître était déjà 2 Cor., 6, 1-10[59]. Inutile d'insister longuement sur sa parfaite convenance : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis...*, et la suite qui définit les conditions spirituelles de ce temps.

Le deuxième dimanche resta « vacant » jusqu'au VIII[e] siècle, mais n'en concluons pas qu'il n'était pas célébré. Cela veut dire, tout simplement, que ce dimanche et le samedi précédent n'eurent pas, jusqu'à cette date, deux messes distinctes. La solennisation de la première semaine de Carême et les ordinations qui avaient lieu dans la nuit du samedi au dimanche firent conserver très longtemps les « vigiles ». Celles-ci se terminaient, à l'aube, par la célébration de la messe dominicale, et la péricope de Mt., 17, 1-9, que saint Léon commente déjà en cette circonstance[60], est en réalité la lecture de la messe dominicale. Cette péricope, qui décrit la Transfiguration du Christ et qui met en scène les trois protagonistes de la sainte Quarantaine : le Christ, Moïse et Élie[61], fut certainement choisie en même temps que l'évangile du premier dimanche : elle est comme le « résumé » des lectures les plus typiques de cette semaine.

Voilà donc deux dimanches qui sont vraiment des « dimanches de Carême ». A l'autre bout, le sixième dimanche resta ce qu'il était, le dimanche de la Passion[62]. Les trois dimanches intermédiaires (troisième, quatrième et cin-

58. *Car.*, p. 343, note 38.
59. *Ibid.*, p. 343, note 38.
60. *Ibid.*, p. 330, note 9.
61. Nous verrons que les deux lectures du mercredi précédent présentent les deux protagonistes paléotestamentaires.
62. C'est bien plus tard que le sixième dimanche devint le dimanche des Rameaux, et c'est bien plus tard encore que le cinquième dimanche devint le dimanche de la Passion.

quième) se virent affecter les trois anciens scrutins du catéchuménat, et ils reçurent chacun des péricopes évangéliques en rapport avec ce rite important. Les évangiles *de Samaritana* (troisième dim. : Jo., 4, 6-42), *de Caeco nato* (quatrième dim. : Jo., 9, 1-38) et *de Lazaro* (cinquième dim. : Jo., 11, 1-45) ont toujours été utilisés pour préparer les candidats au baptême. C'est pourquoi allusion y est faite dans les exorcismes qui, à Rome, constituaient l'essentiel des scrutins[63], tandis que les peintures des catacombes, comme celles des antiques baptistères, reproduisent très souvent ces trois scènes[64].

La place de ces trois péricopes dominicales dans l'ancien Carême romain est absolument sûre[65]. Elles occupèrent cette place jusqu'après le milieu du VI[e] siècle, et il est à peu près sûr qu'elles l'occupèrent dès l'institution du jeûne de six semaines. Si notre reconstitution du jeûne de trois semaines est exacte, elles auraient donc été avancées chacune de huit jours quand le jeûne lui-même fut augmenté de trois semaines.

A ces trois évangiles sont liées très étroitement les péricopes paléotestamentaires qu'on doit reporter avec eux aux troisième, quatrième et cinquième dimanches[66]. L'accord de Num., 20, 1-13, avec l'évangile *de Samaritana* a même été renforcé artificiellement : on a remplacé les versets 3 à 5 par le verset 2 du chapitre 17 : *Da(-te) nobis aquam ut bibamus* (cf. Jo., 4, 15 : *da mihi hanc aquam*). Les expressions d'Is., 1, 16-19 : *lavamini, mundi estote...*, rappellent celles de l'évangile *de Caeco* : *Vade, lava in natatoria Siloe...* La guérison, par Élie, du « fils de la mère de famille » (3 Rg., 17, 17-24) accompagne fort bien l'évangile *de Lazaro*.

Les lectures des mercredis et vendredis. — Comme le reste de l'année liturgique, le jeûne de trois semaines comportait deux synaxes fériales par semaine, celles du mercredi et du vendredi, mais celles-ci avaient reçu une organisation pro-

63. *Car.*, p. 363, note 71.
64. A.-G. Martimort, *L'Iconographie des Catacombes et la Catéchèse antique*, dans *Rivista di Archeol. cristiana*, XXV (1949), 3-12. — L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *Miscellanea Liturgica in hon. L. C. Mohlberg*, vol. I (1948), 189-220.
65. *Infra*, pp. 113-114.
66. *Infra*, pp. 113-114.

pre. Il est donc infiniment probable qu'on adopta la même formule pour les trois semaines qu'on y ajoutait. Ces synaxes aliturgiques eurent dès lors leurs lectures propres, et l'on observe effectivement que les péricopes de ces féries sont étroitement liées aux péricopes dominicales, lesquelles définissent la « nature » de ces trois nouvelles semaines.

Il est d'abord absolument sûr que, la première semaine, les évangiles du mercredi et du vendredi font partie de la même couche que celui du premier dimanche et celui des vigiles du deuxième dimanche. Le mercredi, Mt., 12, 39 et 41, rappelle le souvenir de Jonas et des Ninivites qui firent pénitence à sa voix. La guérison du paralytique à la piscine de Bethsaida, qu'on lit le vendredi (Jo., 5, 1-15), a toujours été comprise comme un symbole de la pénitence, et le verset 14 a retenu plus particulièrement l'attention du compilateur, comme le montre l'épître qu'il y a jointe (*iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*). Les deux lectures du mercredi sont, elles aussi, étroitement liées aux évangiles des premier et deuxième dimanches. Elles présentent les deux protagonistes paléotestamentaires de la sainte Quarantaine : Moïse et Élie[67]. L'épître du vendredi (Ez., 18, 20-28) traite de la rétribution « individuelle » et s'accorde on ne peut mieux avec l'évangile du jour.

Il est également sûr que la troisième semaine a été entièrement organisée en fonction du catéchuménat. L'évangile (Mt., 15, 1-20) et l'épître du mercredi (Ex., 20, 12-24 *a*) présentent Moïse recevant la Loi et le Christ confirmant cette Loi. Or la scène de la Tradition de la Loi fait partie de la décoration des vieux baptistères[68], et on la trouve mentionnée dans les exorcismes des scrutins romains[69]. L'évangile du vendredi (Lc, 11, 14-28) présente l'expulsion du démon muet, scène qui appartient aussi à la typologie baptismale traditionnelle[70]. Ainsi organisée, la troisième semaine est

67. Ex., 24, 18 : *et fuit ibi* (Moyses) *quadraginta diebus et quadraginta noctibus.* — III Reg., 19, 8 : *et ambulavit* (Elias) *in fortitudine cibi illius, quadraginta diebus et quadraginta noctibus.*

68. De Bruyne, *op. cit.*, pp. 192, 194 et 195-197.

69. *Qui tribus Israel... per Moysen famulum tuum de custodia mandatorum in deserto monuisti* (*Gél.*, I, xxxiii, éd. Wilson, pp. 48-49).

70. L'ancienne épître de ce jour n'est pas connue (voir *infra*, p. 114).

tout entière ordonnée à la préparation des *electi*, qui ont été soumis au premier scrutin, le dimanche, et qui, à cette occasion, ont déjà entendu la lecture de l'évangile de la Samaritaine.

Nous sommes bien moins sûr que les deux synaxes féria-les de la deuxième semaine aient aussitôt reçu des lectures propres. Les lectures actuelles du mercredi et du vendredi, par leur contenu et leur origine, font plutôt partie d'une couche différente, celle à laquelle appartiennent les lectures des lundis de Carême et les lectures du mercredi et du vendredi avant le premier dimanche. Nous les étudierons toutes ensemble dans un instant.

Les lectures des lundis. — Les lundis nous paraissent avoir reçu leur organisation alors que le jeûne ne durait encore que six semaines (Carême proprement dit). Des indices sérieux invitent à le penser; mais, pour les faire valoir, il faut d'abord attirer l'attention sur l'origine des péricopes qui furent ainsi adoptées.

1. C'est ici qu'il faut spécialement se souvenir des remarques que nous avons faites sur l'organisation de l'ancienne année liturgique, au sein de laquelle le jeûne prépascal s'est taillé sa place et l'a peu à peu agrandie. En comparant l'ensemble des lectures romaines de l'année liturgique (temporal) et les lectures correspondantes des liturgies orientales, on a la surprise de relever, en certains points, une parenté spéciale entre Rome et Byzance. Ces deux Églises possèdent en commun un certain nombre de lectures dominicales (évangiles), et la parenté s'affirme avec une telle précision qu'on ne peut songer à une rencontre fortuite. Comment ce fonds commun s'est-il établi, et par quels chemins? Nous nous garderons bien de prendre parti, faute d'y voir clair. En tout cas, le fait est patent, et il va nous aider à comprendre la présence de certaines péricopes dans les premières semaines du Carême romain.

Voici d'abord les faits qui nous intéressent plus directement. Les péricopes évangéliques du mercredi (des cendres) (Mt., 6, 16-21), du premier lundi de Carême (Mt., 25, 31-46) et du deuxième samedi (Lc, 15, 11-32) se retrouvent, à Byzance, aux trois dimanches qui précèdent les quarante jours du jeûne proprement dit et qui le préparent et l'in-

troduisent : le dimanche du Prodigue (Lc, 15, 11-32), le dimanche du Carnaval (Mt., 25, 31-46) et le dimanche de la tyrophagie (Mt., 6, 14-21). Se succédant dans cet ordre, ces trois dimanches correspondent pratiquement à nos dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime.

La parenté se poursuit, mais cette fois-ci avec la liste byzantine des dimanches ordinaires. L'évangile de la Quinquagésime (Lc, 18, 31-43) se retrouve au quatorzième dimanche de Luc (vv. 35-43). L'évangile du deuxième vendredi (Mt., 21, 33-46) est celui du treizième dimanche de Matthieu (vv. 31-42). Celui du deuxième mardi (Mt., 23, 1-12), Byzance l'affecte au samedi qui précède le quatorzième dimanche de Matthieu, mais le *Codex Bezae* l'attribue à un dimanche (sans doute, le seizième de Matthieu). L'évangile du deuxième mercredi (Mt., 20, 17-28) est sans affectation spéciale dans le *Codex Bezae*; il doit probablement y représenter l'évangile du onzième dimanche de Matthieu.

Ces rencontres notables achèvent de prendre leur sens quand on examine la façon dont se présentent les évangiles romains des dimanches qui, dans le vieil évangéliaire grégorien Π, précèdent le jeûne prépascal et suivent la fête de la Pentecôte. Cet évangéliaire a conservé des listes évangéliques bien plus anciennes, qui remontent au début du sixième siècle[71]. On y trouve, entre autres, une liste de seize péricopes destinées aux dimanches qui vont de la Pentecôte à la fin de décembre, et une autre liste de dix péricopes destinées au nombre maximum des dimanches qui peuvent se présenter entre le 1er janvier et le Carême. On se rappellera, d'autre part, que l'ancienne année liturgique va de mars à février, et que, une fois écoulé le temps pascal, la liste des péricopes dominicales débute avec le deuxième dimanche après la Pentecôte, et qu'elle se termine au dimanche précédant le Carême.

Or, fait remarquable, la péricope romaine du deuxième dimanche après la Pentecôte (Lc, 5, 1-11) appartient, dans la liturgie byzantine, au premier dimanche de Luc, et la liste romaine, qui donne ensuite la préférence à l'évangile selon saint Luc, se rencontre encore cinq fois avec la liste

71. *Lect.*, p. 92.

byzantine des dimanches de Luc. La rencontre se poursuit avec la liste des dimanches de Matthieu, et c'est aussi avec cette dernière que, dans la majorité des cas, se rencontrent les péricopes que Rome destine aux dix dimanches pouvant se présenter entre le 1er janvier et le Carême. La façon dont cette dernière liste se clôt a pour nous une spéciale importance. Le huitième dimanche (Mt., 22 2-14) reproduit la péricope du quatorzième dimanche de Matthieu, mais le dixième (Mt., 15, 21-28) possède l'évangile du dix-septième et dernier dimanche de Matthieu, évangile qui, à Byzance, est toujours *repris* immédiatement avant qu'on entre dans les neuf semaines de la préparation pascale; il figure alors au dix-septième dimanche de Luc et précède le dimanche du Prodigue.

Toutes ces rencontres laissent clairement percevoir leur sens. Rome et Byzance sont parties toutes deux d'une liste commune de péricopes dominicales, liste qui, en particulier, débutait et finissait de la même façon. L'évolution s'est faite, de part et d'autre, d'une façon partiellement indépendante, et des divergences se sont introduites dans l'utilisation de cette vieille liste. Mais des points demeurèrent fixes, et les repères qu'ils constituent aident à comprendre ce qui s'est passé à Rome.

A partir de la Pentecôte, Rome puise d'abord dans la liste extraite de saint Luc, et ensuite, dans la liste extraite de saint Matthieu. Elle arrive ainsi, avec la péricope du dixième dimanche après le 1er janvier (Mt., 15, 21-28), au *dernier* dimanche avant le Carême proprement dit.

Les trois péricopes suivantes (Lc, 15, 11-32; Mt., 25, 31-46; Mt., 6, 14-21) ont peut-être appartenu aux trois dimanches ordinaires qu'il restait encore à célébrer quand Rome observait le jeûne prépascal de trois semaines. Elles auraient alors occupé, avant le jeûne, la place même que Byzance leur a conservée, mais avant les six semaines du Carême. Elles seraient ensuite devenues sans emploi, quand Rome organisa son jeûne de six semaines et adopta de nouvelles péricopes dominicales, celles que nous avons étudiées plus haut.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse particulière, il reste que Rome fit appel à ces trois lectures pour organiser certaines féries (mercredi des cendres, premier lundi et

deuxième samedi de Carême) et qu'elle étendit à d'autres péricopes de la vieille liste dominicale les emprunts qui lui permirent d'organiser les lectures fériales de la deuxième semaine de Carême (mardi, mercredi et vendredi).

Cette interprétation générale des faits paraît s'imposer, mais on n'en peut pas conclure que les lundis, mardis et samedis de Carême furent organisés tous ensemble et au même moment. Il y a des indices en faveur d'une organisation successive de ces différentes féries.

2. Bien que les lundis de Carême aient une synaxe depuis l'époque de saint Léon (440-461), ils n'ont peut-être pas reçu aussitôt les lectures que nous connaissons. Ces lectures, en effet, paraissent avoir été fixées en même temps que celles du mercredi et du vendredi qui précèdent le premier dimanche de Carême (vers 465, nous l'avons vu, ces deux synaxes étaient déjà entrées dans l'orbe du Carême). Et les lectures du mercredi et du vendredi de la deuxième semaine semblent appartenir à la même couche. Toutes ces lectures, en effet, ont été tirées de la vieille liste dominicale dont nous venons de parler, et cette communauté d'origine implique, semble-t-il, qu'on les a choisies toutes ensemble.

Elles le furent, en tout cas, à une époque où l'on pratiquait seulement le jeûne de six semaines. La vieille liste romaine des dimanches qui suivent le 1er janvier, avec son maximum de dix péricopes, nous conduit jusqu'au dimanche qui précède le Carême proprement dit, et ce maximum implique également que Pâques tombe du 22 au 25 avril, ce qui, pour Rome, nous place dans le premier tiers du VIe siècle[72]. Or, nous l'avons vu, les lectures fériales que nous étudions se rattachent étroitement à cette vieille liste, et les lectures du mercredi (des cendres) et du deuxième lundi, en particulier, font immédiatement suite à la péricope du dixième et dernier dimanche avant le Carême. Il est donc fort probable que l'affectation de tous ces textes fut décidée un peu après le début du VIe siècle.

Malgré leur origine, ces lectures sont généralement bien adaptées aux semaines où elles prirent place. L'évangile du premier lundi (Mt., 25, 31-46), dont le thème est le jugement dernier, clôturait bien la liste des derniers diman-

72. *Lect.*, pp. 88-89.

ches de l'ancienne année liturgique. Il n'est pas déplacé à la première semaine de Carême, car saint Léon développe longuement ce même thème, dans son septième sermon *de Quadragesima*, et cite précisément les versets 34-36 de l'évangile[73]. La sélection des « brebis » d'après leurs œuvres, dont parle l'évangile, est illustrée par la lecture d'Ez., 34, 11-16, où l'on voit le pasteur « visiter » et rassembler ses brebis.

L'évangile du mercredi avant le premier dimanche (Mt., 6, 16-21) est une bonne introduction au Carême, comme il l'est demeuré à Byzance, et l'évangile du vendredi suivant (Mt., 5, 43-6, 4) fait en quelque sorte le « pont » entre celui du mercredi et celui du premier dimanche (Mt., 4, 1-12). Les sermons *de Quadragesima* de saint Léon fourmillent, d'ailleurs, de citations empruntées aux chapitres 5 et 6 de saint Matthieu[74]. A l'évangile du mercredi (Mt., 6, 16 : *cum ieiunatis, nolite fieri, sicut hypocritae, tristes*) fait pendant Joël, 2, 12-19 (*scindite corda vestra et non vestimenta vestra*); la fin des deux lectures est consacrée à la « rétribution ». Le vendredi, l'évangile rappelle la loi d'amour et la discrétion dans l'aumône, tandis qu'Is., 58, 1-9 *a*, indique quelles œuvres de miséricorde doivent accompagner le jeûne.

Les lectures de la deuxième semaine (lundi, mercredi et vendredi) conviennent bien, elles aussi, en Carême. Quoique deux d'entre elles aient été probablement extraites de la vieille liste dominicale romano-byzantine, leur accord mutuel n'a rien de factice, ni leur concordance avec les lectures paléotestamentaires qui les accompagnent, car tous ces textes ont été choisis en une seule fois, à l'occasion de l'organisation des lundis de Carême. L'idée la plus apparente qui réunit ces trois évangiles est l'annonce de la Passion (Jo., 8, 21; Mt., 20, 18-19; 21, 39-46). Mais une autre idée, en relation très étroite avec la première, est dégagée à l'adresse des chrétiens qui s'exercent à la pénitence quadragésimale. Il faut fuir l'orgueil et le désir de domination (Mt., 20, 25-26 et Esth., 13, 9-17), car il n'y a qu'une « exaltation » valable, celle de la croix (Jo., 8, 28 *a*), qui consiste à donner sa vie (Mt., 20, 28); exaltation dont les songes de Joseph

73. *Car.*, p. 355, note 60.
74. *Ibid.*, p. 355, note 59.

étaient le symbole (Gen., 36, 7 et 9) et qui doit ouvrir les yeux des Juifs (Jo., 8, 28 *b*), sinon ils mourront dans leur péché (Jo., 8, 21 et 24; Dan., 9, 15-19). Certains passages rapprochent presque matériellement épîtres et évangiles.

Au leitmotiv de l'évangile du lundi (Jo., 8, 21 et 24 : *et in peccato vestro moriemini... Dixi ergo vobis quia moriemini in peccatis vestris; si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro*) fait antithèse la supplication de Dan., 9, 15-19 (*peccavimus, iniquitatem fecimus... Propter peccata enim nostra et iniquitates patrum nostrorum, Ierusalem et populus tuus in opprobrium sunt... Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces... sed in miserationibus tuis... Exaudi, Domine; placare, Domine...*). Les versets 25 et 26 de l'évangile du mercredi (*scitis quia principes gentium dominantur eorum, et qui majores sunt potestatem exercent super eos*) sont illustrés par la superbe d'Aman à qui Mardochée refuse l'adoration réservée à Dieu seul (Esth., 13, 12 et 14 : *ut non adorarem Aman superbissimum... Sed timui ne honorem Dei mei transferem ad hominem et ne quemquam adorarem, excepto Deo meo*). La parabole des vignerons homicides du fils de leur maître (vendredi : Mt., 21, 33-46) rappelle l'histoire de Joseph livré par ses frères (Gen., 37, 6-22), et le verset 38 de l'évangile (*Agricolae autem videntes filium, dixerunt intra se : Hic est haeres, venite, occidamus eum*) fait pendant aux versets 18-20 de l'épître (*qui cum vidissent eum procul... Mutuo loquebantur : Ecce somniator venit; venite, occidamus eum*).

L'évangile du troisième lundi (Lc, 4, 23-30) ne dépare pas cette première semaine de scrutin, car la guérison du lépreux Naaman, l'étranger, auquel l'évangile fait allusion, est un symbole traditionnel du baptême[75]. Le récit de cette guérison fournit d'ailleurs l'épître du jour (4 Rg., 5, 1-15), et il se pourrait que l'épître explique le choix de l'évangile, et non l'inverse.

Les évangiles des quatrième (Jo., 2, 13-25) et cinquième lundis (Jo., 7, 32-39) s'harmonisent, eux aussi, avec les lectures johanniques déjà en place. Comme celles-ci, les deux nouvelles péricopes sont d'abord choisies pour leurs

75. A.-G. Martimort, *op. cit.*, p. 10.

mentions chronologiques (Jo., 2, 13 : *et prope erat Pascha*; Jo., 7, 33 : *adhuc modicum tempus vobiscum sum, et vado ad eum qui me misit*), mais aussi pour leur contenu. La première, pour l'annonce de la Résurrection, le troisième jour (*solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud... Ille autem dicebat de templo corporis sui...*); la seconde, pour l'annonce du départ du Christ (*quaeritis me, et non invenietis, et ubi ego sum, vos non potestis venire*). Toutes deux se terminent également par la mention de ceux qui crurent en Jésus (2, 23) et par l'annonce des bienfaits spirituels qui combleront les futurs croyants (7, 37-39). La pensée des catéchumènes et de leur futur baptême est particulièrement nette dans ce dernier texte, mais c'est au verset 35 qu'on a vu une allusion au baptême des gentils (*quo hic iturus est... Numquid in dispersionem gentium iturus est, et docturus gentes?*), d'où la lecture de Jonas, 3, 1-10 (*vade in Ninivem... et praedica in ea praedicationem...*)[76]. La lecture du quatrième lundi (3 Rg., 3, 16-28) se rattache un peu subtilement à l'évangile du jour. Celui-ci s'exprime ainsi au sujet de Jésus : *Ipse autem Iesus non credebat semet-ipsum eis, eo quod ipse nosset omnes, et quia opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine : ipse enim sciebat quid esset in homine.* Cette sagesse du Christ est préfigurée par celle de Salomon. Sage de la Sagesse de Dieu (v. 28), celui-ci se fie au cri qui jaillit des entrailles de la véritable mère (*commota sunt viscera eius super filio suo*) : il n'a pas besoin de témoins.

4. Le jeûne de sept semaines et l'apparition de la Quinquagésime

Lorsqu'on se mit à jeûner sept semaines, en anticipant de huit jours le calcul des quarante jours de jeûne et en considérant le cinquième vendredi du Carême comme le dernier jour de la quarantaine, on définit un nouveau temps « ascétique », mais on ne bouleversa pas totalement l'ancienne organisation liturgique. Liturgiquement, le premier dimanche de Carême demeura ce qu'il était, et il le demeure

76. Sur la typologie de Jonas dans ses rapports avec le baptême des Gentils, cf. A.-G. Martimort, *op. cit.*, p. 9.

de nos jours bien que maintenant le jeûne commence le mercredi des cendres. Mais, sur un point au moins, la structure liturgique fut affectée par le nouveau calcul du jeûne. On réorganisa le système des antiennes de communion, et les vingt-six nouvelles antiennes psalmiques furent réparties du mercredi (des cendres) au cinquième vendredi de Carême. L'opération englobe tous les lundis, mardis, mercredis, vendredis et samedis des cinq premières semaines de l'ancien Carême, à l'exclusion du cinquième samedi qui tombait en dehors de la nouvelle unité ascétique.

Les vingt-six féries qui furent touchées par cette opération comportent donc la célébration de l'Eucharistie. C'est l'évidence même. Il n'est pas assuré cependant qu'elles aient toutes été pourvues aussitôt de lectures propres. Les lundis, mercredis et vendredis l'étaient déjà. Mais on peut prouver que les samedis ne le furent qu'une fois fixées les antiennes de communion dont nous venons de parler, et il est assez probable que les mardis furent organisés les derniers.

Les lectures des samedis. — Mis à part le samedi qui précède le premier dimanche de Carême et le cinquième samedi, qui furent organisés au VIII[e] siècle, et mis à part le premier samedi qui demeura conjoint au deuxième dimanche comme nous l'avons expliqué, les deuxième, troisième et quatrième samedis reçurent des lectures propres après la fixation des nouvelles antiennes de communion, mais avant l'organisation du temps proprement dit de la Quinquagésime.

La suite régulière des antiennes de communion devrait amener, aux deuxième et troisième samedis, les psaumes 12 et 17, et il en fut ainsi à un moment donné, puisque l'offertoire du deuxième samedi est extrait du psaume 12. Actuellement, et déjà dans les plus anciens antiphonaires, les antiennes de communion de ces deux samedis sont extraites de l'évangile du jour (Lc, 15, 32, et Jo., 8, 10-11). L'admission des deux évangiles (Lc, 15, 11-32; Jo., 8, 1-11) a donc provoqué le changement de l'antienne, et cette mutation indique qu'ils furent admis après l'adoption des antiennes psalmiques, c'est-à-dire, après le nouveau calcul du jeûne. Il en va de même pour l'évangile du quatrième samedi (Jo., 8, 12-20), qui est trop lié à celui du troisième samedi

pour avoir été choisi indépendamment de lui. Si l'antienne psalmique du quatrième samedi n'a pas été changée, c'est qu'elle s'accorde bien et avec l'évangile et avec l'épître du jour[77].

L'organisation de ces trois samedis est toutefois antérieure à l'apparition du temps proprement dit de la Quinquagésime. S'il en était autrement, on ne comprendrait pas qu'on ait laissé de côté le samedi de la Quinquagésime et le cinquième samedi de Carême, car les cinquante jours du temps de la Quinquagésime sont comptés uniformément de Pâques au septième dimanche avant Pâques.

Les conditions favorables à l'organisation des samedis sont d'ailleurs réalisées depuis la fin du V[e] siècle. Tant qu'on célébra les vigiles du samedi au dimanche et qu'on prolongea le jeûne jusqu'à la messe dominicale de l'aurore, il n'était pas question d'une messe distincte, le samedi même. A l'époque de saint Léon (440-461), cet usage paraît encore subsister[78]. A l'époque du pape Gélase (492-496), la célébration des vigiles a certainement disparu, sauf pour certains jeûnes exceptionnels[79]. Rien ne s'opposait à l'organisation, les samedis de Carême, d'une synaxe distincte de celle du dimanche.

Les péricopes affectées à ces trois samedis sont encore bien choisies et leur concordance est satisfaisante. Il n'en sera plus de même pour les mardis, avec lesquels on commence à remplir plus ou moins vaille que vaille les vides qui subsistent dans l'organisation du Carême. La lecture de l'évangile du Prodigue (Lc, 15, 11-32), le deuxième samedi,

77. Ps. 22, 1-2 : *Dominus regit me et nihil mihi deerit; in loco pascuae ibi me collocaverit; super aquam refectionis educavit me.* — Is., 49, 9-10 : *Super vias pascentur et in omnibus planis pascua eorum. Non esurient, neque sitient... quia miserator eorum reget eos et ad fontes aquarum potabit eos...* Le psaume 22 était devenu un psaume « baptismal ».

78. On peut l'inférer, semble-t-il, du fait que saint Léon ordonne de célébrer dans la nuit du samedi au dimanche (au début ou à la fin de la nuit) aussi bien les ordinations des prêtres et des diacres (*epist.* 6, c. 6, et 9, c. 1; *P. L.*, 54, 620 et 625-626) que celle des évêques (*epist.* 6, c. 6, et 10, c. 6; *ibid.*, 620 et 634).

79. A l'époque de Gélase, les ordinations des prêtres et des diacres n'ont plus lieu qu'aux samedis des première et quatrième semaines de Carême, et des jeûnes des quatrième, septième et dixième mois (*epist.* 14, c. 11; 15, c. 3; 16, c. 3), c'est-à-dire, semble-t-il, aux seuls samedis qui avaient conservé des vigiles.

faisait partie, nous l'avons vu, des lectures dominicales qui devaient autrefois précéder le jeûne, et la liturgie byzantine lui a conservé cette place. Sa présence dans le Carême romain s'explique donc comme celle des lectures du mercredi (des cendres) et du premier lundi de Carême. Cet évangile des « deux frères » a commandé le choix de l'épître (Gen., 27, 6-39 : Jacob et Esaü).

Les évangiles du troisième (Jo., 8, 1-11) et du quatrième samedi (Jo., 8, 12-20) ont été délimités en tenant compte de l'évangile déjà en place au deuxième lundi (Jo., 8, 21-29). Mais ils ont encore été choisis en fonction de la préparation des catéchumènes, car la péricope de la femme adultère (Jo., 8, 1-11) fait pendant à l'histoire de Suzanne (Dan., 13, 1-62), histoire à laquelle se réfèrent les exorcismes des scrutins[80]. Les deux lectures du quatrième samedi concordent (Is., 49, 8-15 : *ut diceres his qui vincti sunt : Exite, et his qui in tenebris : Revelamini*; Jo., 8, 12 : *Ego sum lux mundi; qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*). Toutes deux sont en rapport avec le catéchuménat. C'est l'évidence, pour l'évangile, et les versets 8, 10 et 15 de l'épître sont parfaitement adaptés à la préparation baptismale.

Les lectures de la Quinquagésime. — L'évangile (Lc, 18, 31-43) est placé, dans la liturgie byzantine, au quatorzième dimanche de Luc. Rome a dû le choisir à cause des premiers versets, qui donnent le thème général de la préparation à la Pâque : *Ecce ascendimus Jerosolymam, et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de Filio hominis. Tradetur enim gentibus, et illudetur, et flegellabitur, et conspuetur, et postquam flegellaverint, occident eum, et tertia die resurget.* L'épître (1 Cor., 13, 1-13), qui reproduit l'hymne à la charité, ne présente aucun rapport spécial avec l'évangile. Son choix relève de deux ordres de motifs. On a voulu puiser dans les Lettres aux Corinthiens, comme on l'avait déjà fait pour le premier dimanche de Carême, et comme on le fera encore pour la Sexagésime et la Septua-

80. *Deus... qui... Susannam de falso crimine liberasti, te deprecor ut liberes et has famulas tuas...* (*Sacr. gél.*, I, XXXIII; éd. WILSON, pp. 48-49).

gésime, et le choix s'est porté sur ce beau texte qui ne figurait pas ailleurs dans les vieux épistoliers romains.

5. Les lectures des mardis

Les lectures des mardis furent certainement fixées après celles des lundis, car à deux reprises les lectures d'un lundi ont plus ou moins artificiellement commandé celles du mardi précédent et du mardi suivant.

L'évangile du troisième lundi nomme Naaman, le Syrien (Lc, 4, 27), et il est accompagné du récit de sa guérison par Élisée (4 Rg., 5, 1-15). Mais il nomme aussi la veuve de Sarepta qu'Élie a secourue en multipliant sa farine et son huile (Lc, 4, 25-26), et le récit en fut choisi pour le deuxième mardi (3 Rg., 17, 8-16), tandis qu'on adoptait pour le troisième mardi un miracle semblable opéré par Élisée (4 Rg., 4, 1-7). Les évangiles du deuxième (Mt., 23, 1-12) et du troisième mardi (Mt., 18, 15-22) s'accordent très mal avec les deux lectures paléotestamentaires, et si celui du deuxième mardi demeure dans le ton d'une semaine de Carême, celui du troisième mardi n'est plus en rapport avec le caractère de la première semaine de scrutin.

L'évangile du cinquième lundi (Jo., 7, 32-39) a commandé le choix des évangiles des quatrième (Jo., 7, 14-31) et cinquième mardis (Jo., 7, 1-13). L'inversion des deux péricopes est facile à comprendre. La première fut placée dans la quatrième semaine (*mediana septimana*), à cause du verset 14 : *iam autem die festo mediante*. L'autre a pu venir en second lieu, soit à cause du verset 2 (*erat autem in proximo dies festus Iudaeorum*), soit plutôt à cause du verset 1 (*quia quaerebant eum Iudaei interficere*) qui s'harmonise avec la lecture du cinquième vendredi (Jo., 11, 53 : *et ab illo ergo die cogitaverunt ut interficerent eum*). Des deux lectures paléotestamentaires qui les accompagnent, l'une montre Moïse apaisant la colère de Dieu contre Israël qui adorait le veau d'or (Ex., 32, 7-14). L'évangile du quatrième mardi fait bien allusion à Moïse donnant au peuple la Loi (v. 19) et la circoncision (v. 22), mais le lien est bien vague. Quant à la correspondance entre l'évangile et l'épître du cinquième mardi (Dan., 14, 27-42), elle nous échappe totalement.

Au premier mardi, la correspondance entre Mt., 21, 10-17 (les vendeurs chassés du Temple) et Is., 55, 6-11, est plus satisfaisante si l'on admet, avec Dom Capelle, que la lecture se poursuivait primitivement jusqu'en 56, 7 : *domus mea, domus orationis vocabitur* (cf. Mt., 21, 13). Ce serait donc le seul cas où un mardi de Carême présenterait deux lectures suffisamment harmonisées. Les autres sont, ou bien introduites très artificiellement, ou bien adoptées sans motif apparent. On est en présence, semble-t-il, d'une nouvelle intervention destinée à compléter un ouvrage existant, mais moins bien conduite que le premier travail.

6. La célébration fériale des scrutins

Les trois anciens scrutins, célébrés en semaine. — Lorsque, dans la seconde partie du VI^e^ siècle, on fit passer en semaine les trois anciens scrutins dominicaux, on échangea simplement les péricopes des dimanches et féries touchés par l'opération. Les évangiles (Jo., 4, 6-42; 9, 1-38; 11, 1-45) et les épîtres (Num., 20, 1-13; Is., 1, 16-19; 3 Rg., 17, 17-24) des troisième, quatrième et cinquième dimanches passèrent aux troisième vendredi, quatrième mercredi et quatrième vendredi. Les évangiles de ces trois féries (Lc, 11, 14-28; Jo., 6, 1-14; Jo., 8, 46-59) passèrent aux dimanches, mais les épîtres ne les suivirent pas. Elles disparurent et furent remplacées, le dimanche, par Eph., 5, 1-9; Gal., 4, 22-31 et Hebr., 9, 11-15[81]. C'est la position que tous ces textes ont conservée depuis lors.

La mutation ainsi effectuée n'est pas conjecturale. Le parallélisme avec les autres Églises occidentales invite d'abord à restituer aux trois dimanches en question les grands évangiles de Jean et les épîtres correspondantes. Mais ce raisonnement par analogie est confirmé par deux documents qui apportent la preuve directe que les évangiles actuels de ces dimanches se trouvaient autrefois aux trois féries indiquées.

C'est d'abord le sacramentaire ambrosien de Bergame, dont les lectures des vendredis de Carême sont toutes empruntées au système romain. C'est le cas des premier,

81. *Car.*, p. 346.

deuxième et cinquième vendredis, et c'est aussi le cas du troisième vendredi avec sa lecture de Luc, 11, 14-28. A cause d'une lacune qui commence aussitôt après le titre : *evangelium secundum Ioannem*, on ne peut faire la vérification pour le quatrième vendredi [82].

L'autre témoignage, celui du *Missale antiquum* de Bénévent, est bien complet. Les trois féries possèdent très exactement les évangiles que nous leur avons restitués. Il en va de même pour les quatrième et cinquième dimanches. Une seule différence : l'évangile *de Samaritana* est au deuxième dimanche, et au troisième, on lit l'évangile *de Abraham* (Jo., 8, 12-59), comme partout en Occident, sauf à Rome. Cette différence s'explique par le fait que les autres Églises occidentales ignorent les Quatre-Temps romains et qu'elles ont besoin d'un évangile dominical supplémentaire; l'évangile *de Abraham* en fait l'affaire [83].

La double lecture du quatrième mercredi et du quatrième samedi. — Notre quatrième mercredi de Carême a conservé deux lectures. Avant la lecture d'Is., 1, 16-19, que nous avons déjà examinée, il place celle d'Ez., 36, 23-28. Au VII^{e}-VIII^{e} siècle, le quatrième samedi possède, lui aussi, deux lectures, l'une (Is., 49, 8-15) qui existe encore, l'autre (Is., 55, 1-11 *a*) qui a maintenant disparu.

La présence de ces deux lectures est due au fait que, pendant un certain temps, le quatrième mercredi et le quatrième samedi furent jours de scrutin. Ils furent même très probablement les deux seuls scrutins qui subsistèrent à Rome après l'ultime simplification qu'y subit la préparation au baptême. On réunit alors à la messe de ces deux jours quelques éléments venant des messes « propres » de scrutin qu'on avait créées lorsqu'on avait pratiqué la discipline des « sept scrutins fériaux » (VI^{e}-VII^{e} siècle). Cessant ensuite d'être un jour de scrutin, le quatrième samedi retrouva sa physionomie primitive. Le quatrième mercredi garda ses deux lectures, parce qu'en Gaule on avait placé le troisième

82. *Ibid.*, p. 349.
83. *Ibid.*, pp. 349-350. Nous avons corrigé notre première interprétation en ce qui regarde l'évangile *de Abraham*.

scrutin (*apertio aurium*) ce jour-là, et que ce scrutin fut pratiqué plus longtemps que les autres[84].

7. Les lectures des vigiles du premier samedi

D'après l'épistolier romain le plus ancien (*Comes* de Wurzbourg), les anciennes lectures des vigiles célébrées dans la nuit du samedi au deuxième dimanche de Carême étaient les suivantes :

Sabbato in XII lect. (*mense primo*) : Dt., 26, 15-10; Dt., 11, 22-25; 2 Mach., 2, 23-27; Eccli., 36, 1-10.
In lect. XII mense primo : 1 Thess., 5, 14-23; 4, 1-7.

Ces deux groupes n'ont pas la même origine. Le premier est plus ancien. Il appartient aux vigiles quadragésimales du premier samedi de Carême, et ses lectures, qui sont sans rapport avec les Quatre-Temps, se réfèrent plutôt aux ordinations dont c'était l'une des époques classiques. Le second groupe appartient à l'ancien formulaire du samedi du jeûne du premier mois, comme l'indiquent ses deux leçons néotestamentaires.

Quand on « identifia » le jeûne du premier mois et celui de la première semaine de Carême, on combina leurs systèmes de lectures, et le *Comes* de Wurzbourg conserve la trace de cette combinaison[85]. Celle-ci est encore en vigueur dans la liturgie romaine, sauf que la lecture de 1 Thess., 4, 1-7, a passé au deuxième dimanche, et qu'elle a été remplacée, le samedi, par la lecture « gallicane » de Dan., 3, 47-51.

8. Les lectures de la Sexagésime et de la Septuagésime

Comme l'évangile de la Quinquagésime, celui de la Sexagésime (Lc, 8, 4-15 : parabole du Semeur) vient aussi de la vieille liste dominicale romano-byzantine. Byzance le place au quatrième dimanche de Luc. Sans rapport précis avec l'évangile, l'épître (2 Cor., 11, 19-12, 9) reproduit le

84. Sur l'ensemble de ces faits et sur leur interprétation, cf. *Car.*, pp. 376-378.
85. Pour le détail, cf. *Car.*, pp. 266-267.

célèbre passage, dans lequel saint Paul « se présente » lui-même aux Corinthiens, avec tout ce qu'il est, tout ce qu'il a supporté et tous les dons qu'il a reçus. Cette présentation de l'Apôtre est très certainement appelée par le lieu où l'on célèbre la station de ce dimanche : Saint-Paul-hors-les-Murs, et si l'on adopte ce texte de la deuxième Lettre aux Corinthiens, c'est toujours pour avoir un texte de même origine qu'à la Quinquagésime et au premier dimanche de Carême.

Cette sorte de règle est encore observée à la Septuagésime. L'épître (1 Cor., 9, 24-10, 5) est en outre choisie pour ses allusions à la pénitence corporelle (*ab omnibus se abstinet... Castigo corpus meum et in servitutem redigo*). L'évangile n'a pas de rapport précis avec elle, car on a gardé, pour ce dimanche qui se célèbre à Saint-Laurent-hors-les-Murs, l'évangile qui, au début du pontificat de saint Grégoire (590-593), était utilisé pour la fête de saint Laurent, le 10 août[86].

9. Les lectures des jeudis de Carême

Instituées sous Grégoire II (715-731), les messes des jeudis de Carême reçurent des lectures différentes suivant que les lectionnaires romains avaient ou non déjà quitté Rome à l'époque de Grégoire. De là vient qu'un *Comes* double comme celui de Murbach (VIII[e] siècle) n'a pas les mêmes évangiles que les nôtres. Ces derniers sont pourtant d'origine romaine, car ils sont attestés par la seconde variété (A) de l'évangéliaire grégorien, variété qui a vu le jour à Rome même vers 740, c'est-à-dire quelques années seulement après Grégoire II. Les épîtres actuelles sont attestées, au contraire, par l'épistolier du troisième type, et par le *Comes* de Murbach, en particulier. Elles ne figurent évidemment pas dans le plus vieil épistolier romain (*Comes* de Wurzbourg). Elles ne figuraient pas non plus dans son remaniement de 626 (*Comes* alcuinien), et, comme celui-ci avait quitté Rome avant Grégoire II, on le compléta sur ce point d'une autre façon qu'à Rome.

Ici encore, les évangiles ont généralement commandé le choix des épîtres. Il faut donc en partir, et, comme ils sont

86. *Prép.*, pp. 143-144.

attestés par la variété Λ de l'évangéliaire grégorien, on peut s'attendre à les retrouver avec un autre emploi dans la première variété (Π) de cet évangéliaire. C'est bien ce qu'on observe.

L'évangile du premier jeudi (Mt., 15, 21-28) est l'ancien évangile du dixième dimanche après le 1er janvier (Π. 50 : dans Π, ces dix dimanches sont placés *post Theophaniam*). Devenu disponible depuis l'adoption des trois dimanches préquadragésimaux, l'évangile de la Cananéenne fut ainsi remployé, et la lecture d'Ez., 18, 1-9, l'accompagne à cause sans doute d'expressions comme celles-ci : *omnes animae meae sunt... Panem suum esurienti dederit...* On notera aussi que, le vendredi suivant, on lit déjà Ez., 18, 20-28.

Les évangiles des quatre autres jeudis figurent, dans Π, aux féries qui s'intercalent entre les « dix » dimanches après l'Épiphanie, ou entre les dimanches après la Pentecôte (n° 159; 19 et 178; 36 et 199; 38 et 177). C'est là qu'on est venu les prendre, car le quatrième jeudi, par exemple, emprunte à Π. 199 (cinquième dimanche *post Laurenti*), non seulement son évangile, mais l'offertoire et l'antienne de communion.

L'attribution de ces textes à tel jeudi est généralement sans motif apparent, sauf deux cas. Le troisième jeudi, la station est à Saints-Côme-et-Damien, les célèbres médecins. Aussi l'évangile (Lc, 4, 38-44) relate-t-il la guérison de la belle-mère de Pierre. Mais nous n'arrivons pas à comprendre le choix de la lecture (Jer., 7, 1-7). Le quatrième jeudi, la station est à Saints-Sylvestre-et-Martin. L'évangile (Lc, 7 11-16 : résurrection par Jésus du fils de la veuve de Naïm) et la lecture (4 Rg., 4, 25-38 : résurrection par Élisée du fils de la Sunamite) ont sans doute été choisis en pensant à saint Martin, le célèbre thaumaturge gaulois, qui opéra plusieurs résurrections et qui s'étendit une fois sur le corps du défunt, comme le fit Élisée. Dans ce dernier cas, comme dans les deux suivants, la correspondance entre épître et évangile est très bonne.

Le deuxième jeudi, à l'évangile de Lazare et du mauvais riche (Lc, 16, 19-31) répond parfaitement la lecture de Jer., 17, 5-10, qui oppose le méchant (*maledictus homo qui confidit in homine... : habitabit in siccitate*) et le bon (*benedictus vir qui confidit in Domino...*). Le cinquième jeudi, enfin,

la scène de la pécheresse repentante et de Simon le pharisien (Lc, 7, 36-47) explique le choix d'une lecture dont le leitmotiv est la miséricorde (Dan., 3, 25 et 36-47 : *neque auferas misericordiam tuam a nobis...; ut possimus invenire misericordiam tuam; sed in animo contrito et spiritu humilitatis suscipiamur... quoniam non est confusio confidentibus in te...; fac nobiscum iuxta mansuetudinem tuam et secundum multitudinem misericordiae tuae*).

10. Les derniers compléments

Les lectures du mardi saint et du jeudi saint. — Lorsque, dans la première moitié du VII[e] siècle, on organisa une avant-messe pour la synaxe « liturgique » du jeudi saint, on répéta d'abord l'évangile du mardi saint, en tout (Jo., 13, 1-32), ou en partie (v. 1-15). Ce doublet fut ensuite éliminé, et l'on dut trouver une autre lecture pour le mardi saint. Le *Comes* de Murbach, par exemple, laisse au jeudi saint Jo., 13, 1-32, et fait lire, le mardi saint, Jo., 12, 24-43. A Rome, on lut, le mardi saint, la Passion selon saint Marc (c. 14-15), et le jeudi saint garda la lecture écourtée de Jo., 13, 1-15, qui est mieux placée ici (*ante diem festum Paschae*) que le mardi saint.

Les lectures du lundi saint et du cinquième samedi de Carême. — Quand on voulut donner une messe au cinquième samedi (VIII[e] siècle), on lui attribua, hors de Rome, différentes péricopes évangéliques. A Rome, on se borna à diviser l'évangile du lundi saint. Les versets 1-9 demeurèrent en place, et l'on transporta au samedi Jo., 12, 10-36. L'épître (Jer., 18, 18-23) reste dans la note de cette fin de semaine. Le vendredi, on a assisté au conseil qui décide la mort du Christ. La nouvelle épître du samedi reprend : *Dixerunt impii Iudaei ad invicem : Venite et cogitemus contra Justum cogitationes... Tu autem, Domine, scis omne consilium eorum adversum me in mortem...* (noter les variantes intentionnelles).

Les lectures du jeudi et du samedi de la Quinquagésime. — Le jeudi, station à Saint-Georges, le martyr palestinien, dont la légende avait fait un officier de l'armée de Dioclétien.

De là l'évangile (Mt., 8, 5-13 : la guérison du serviteur du « centurion »). L'épître (Is., 38, 1-6) raconte, par analogie, la guérison d'Ezechias. Le samedi, l'évangile (Mc, 6, 47-56) est l'ancien évangile du sixième dimanche après le 1er janvier, et l'épître (Is., 58, 9-14) a été choisie pour les allusions au sabbat qu'elle renferme (*si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaberis sabbatum delicatum...*).

Les lectures du deuxième dimanche de Carême. — Pour ce deuxième dimanche qui fut pourvu, au VIIIe siècle, d'une messe distincte de celle du samedi, la solution fut très simple. On répéta l'évangile du samedi (Mt., 17, 1-9) et l'on enleva au samedi la deuxième lecture tirée de la première Lettre aux Thessaloniciens (4, 1-7) pour la placer au dimanche.

*
* *

Voici rempli le programme qui nous avait été fixé. Les résultats, revus et corrigés, auxquels nous avons abouti permettront, souhaitons-le, de mieux entrer dans le sens traditionnel du Carême. L'exposé qu'on vient de lire est sans doute assez aride. Nous l'avons préféré aux vagues considérations dont on se contente parfois. Le respect qu'on doit à la liturgie officielle de l'Église exige qu'on la traite avec tout le sérieux et toutes les garanties scientifiques qu'elle mérite. L'effort que le lecteur a dû fournir pour suivre pas à pas la « construction » du système quadragésimal des lectures ne doit pas être regretté, s'il a pu lui ouvrir le sens de ce que l'Église a fait et voulu faire.

Antoine Chavasse.

Note sur l'utilisation du Psautier en Carême

Le sujet est assez tentant, mais il faut y mettre de la patience sous peine de faire buisson creux. Dans le psautier, il n'est point de « psaumes de Carême », est-il besoin de le dire? Dans la liturgie chrétienne, et singulièrement dans le Missel romain, les psaumes sont utilisés fréquemment, mais c'est ici que la déception nous menace.

Choix des psaumes.

Le psaume 90, par exemple, n'est quadragésimal que par l'usage qu'en fait le diable dans la péricope évangélique du premier dimanche, au récit de la tentation du Seigneur. Par une étrange fortune, il fournit les textes de toutes les pièces chantées de la messe. Quel usage en faire, sinon les exécuter? Tout au plus y puisera-t-on des sentiments de confiance à l'orée d'un temps de dure pénitence, et c'est tout.

Les communions des messes fériales, depuis le mercredi des cendres jusqu'au vendredi-samedi avant les Rameaux, sauf le jeudi, sont prises dans le psautier. Or elles s'échelonnent du psaume 1 au psaume 26 sans autre choix apparent que l'ordre numéral. Si les psaumes 3, 12, 16, 17, 20, 21, font défaut, c'est qu'ils ont été remplacés par des textes évangéliques. On avait donc trouvé qu'ils manquaient de relief. Cette indifférence dans l'utilisation des psaumes n'est qu'apparente. En réalité le centon qui sert à ces communions est choisi de façon à illustrer l'une ou l'autre des leçons de la liturgie quadragésimale; mais nous n'en sommes pas mieux servis! Le texte mis en épingle est peu représentatif de la pensée profonde du psaume (cf. ps. 2 du vendredi après les Cendres, ps. 13 au lundi de la troisième semaine, etc.). L'accommodation sert le point de vue liturgique aux dépens du sens littéral.

C'est ce qui explique la fortune particulière des psaumes 24 et 118; ils sont formés de centons indépendants l'un de l'autre. Il était facile d'y puiser de courtes sentences bonnes à chanter[1].

1. *Psaume 24*, 1-3 : offertoire, jeudi après les cendres (cf. Ier dim. de l'Avent), mercredi de la deuxième semaine. Vers. 15-16 : introït, deuxième dimanche de Carême. Vers. 6 et 3 : introït, mercredi des

Les accommodations des textes sacrés sont parfois de simples allusions locales, bien faites pour exciter l'attention d'un public familier avec les entours de la station quadragésimale ou tout au moins capables de plaire à l'esprit savant des clercs. L'introït du jeudi de la première semaine est celui de la fête de saint Laurent parce que l'église où se fait la synaxe lui est dédiée; quant à la communion, s'il est exact qu'on y procédait à une distribution de pain et de lard, elle prend la valeur d'une leçon : Jean, 6, 51 : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair... » Évidemment. les psaumes 121 et 124 font les frais de la messe de *Laetare*, puisque l'assemblée liturgique est convoquée en Jérusalem.

Rarement les chants tirés du psautier s'enchaînent avec les lectures. C'est que seules les messes du jeudi plus tardives et plus savantes sont composées avec esprit de suite. Celle de la mi-carême, le jeudi après le troisième dimanche est le modèle du genre. On se trouve chez les saints médecins, Côme et Damien; tous les textes roulent sur la santé corporelle et spirituelle. Le psaume 90, au premier dimanche, est presque abusif en son retour obstiné, causé par un mince motif. L'offertoire du vendredi des Quatre-Temps (ps. 102, 2 et 5) semble un hymne d'action de grâces consécutif à la guérison rapportée par l'évangile; de même le « precatus est Moyses » qui sert d'offertoire le jeudi de la deuxième semaine n'est probablement là que pour enchaîner sur les derniers mots de l'évangile du pauvre Lazare; mais le samedi de la troisième semaine, il paraît bien que le graduel (ps. 22, 4) et l'offertoire (ps. 118, 33) expriment respectivement les sentiments de la chaste Suzanne et de la femme adultère absoute, elle, dont les pas furent « incertains » comme ceux de ses congénères ainsi qu'il ressort des Proverbes, 5, 6.

Ce n'est pas grand chose, on le voit, comme récolte, et l'usage en est ingrat, loin des églises stationales. C'est de la pastorale anecdotique sans plus. Il faut chercher d'un autre côté, dans les rapports entre les grands thèmes du Carême et les textes accommodés du psautier.

Quatre-Temps. Vers. 17-18 : introït, vendredi des Quatre-Temps du Carême; graduel, mercredi des Quatre-Temps. Vers. 1-4 : trait, mercredi des Quatre-Temps. Vers. 22 : communion, mardi après la Passion.

Psaume 118, 17 et 107 : offertoire, dimanche de la Passion. Vers. 49-50 : communion, jeudi après la Passion. Vers. 12, 121 et 62 : offertoire, vendredi après la Passion. Vers. 18, 26 et 73 : offertoire, lundi de la première semaine. Vers. 47-48 : offertoire, mercredi des Quatre-Temps.

Deuxième dimanche : Vers. 12-13 : offertoire, Quinquagésime. Vers. 154 et 195 : offertoire, vendredi après les Cendres. Vers. 4-5 : communion du jeudi de la troisième semaine. Vers. 33 : offertoire, samedi de la troisième semaine.

Mais il importe tout d'abord de se rappeler que les psaumes sont des prières et des chants, non des textes didactiques. Ils sont pleins de doctrine, mais ils ne l'exposent pas; ils l'affirment ou la sous-entendent. Leur rôle est donc de faire pénétrer mélodieusement la vérité dans le cœur des auditeurs ou de leur fournir un texte de commune prière. A ce titre, ils paraissent tout naturellement dans la liturgie quadragésimale.

Celle-ci est un jeu ou drame qui mime l'attente et la réalisation du mystère pascal. C'est la mise en scène de la Passion, du Calvaire et de la glorieuse Sépulture du Fils de Dieu.

Ce n'est pas la célébration d'un anniversaire; le mystère pascal se poursuit. Il se préparait depuis l'origine du monde, et la date où il eut lieu ne le contient pas comme un fait transitoire et révolu; il la dépasse et se continue à travers les siècles jusqu'au retour de Jésus.

Sous le jeu liturgique, court une réalité mystique, la marche conquérante de la Rédemption, et ce qu'il exprime à travers les gestes et les paroles, c'est l'attente où sont toutes les âmes de la consommation finale : la résurrection universelle et la récapitulation de toutes choses dans le Christ.

La Pâque chrétienne affirme tout cela et l'a réalisé longtemps en faisant du Carême le temps de l'initiation au baptême et à l'eucharistie. Chaque année, à Pâques, des hommes mouraient avec le Christ et ressuscitaient avec lui dans les ondes où ils ensevelissaient leurs crimes et où ils puisaient la vie éternelle.

Le temps de cette initiation fut fixé à quarante jours pour honorer l'initiation par le jeûne de Moïse au Sinaï, d'Élie sur l'Horeb et surtout de Jésus au désert. Pendant cette quarantaine on préparait les catéchumènes au baptême par des instructions pratiques dont la liturgie fournissait la matière.

Les baptêmes d'adultes ayant cédé la place aux baptêmes d'enfants nouveau-nés, le Carême demeura comme préparation solennelle à la fête de Pâques, mais pour les pénitents seulement, ces chrétiens en instance d'un baptême renouvelé où ils échangeraient la mort du péché contre la vie de la grâce recouvrée.

Tel est notre Carême d'aujourd'hui, dans la liturgie de notre Missel. Un temps sacré qui donne sur la semaine sainte, où s'accomplissent les mystères pascals; un catéchuménat désaffecté; un appel à la pénitence afin de communier dignement après une fervente confession de ses fautes.

L'initiation au baptême et à l'eucharistie.

Ce qui valait pour les païens en quête de vie chrétienne vaut encore pour les fidèles à qui l'on peut révéler sans cesse les pro-

fondeurs admirables de leur vocation. Les thèmes de la liturgie quadragésimale sont inusables parce qu'ils sont faits de vérités essentielles.

Il y a celui du *repentir* et de la *pénitence* qui va de soi, tant pour des catéchumènes que pour des pécheurs. On ne parvient à la vie divine qu'en détestant le péché dont on découvre en soi-même la malice. En Carême, l'Église tout entière est une assemblée d'égrotants qui implorent la guérison, de gens promis à la mort et qui réclament la vie. Un cortège d'infirmes, d'éclopés, de paralytiques, de sourds-muets, qui cheminent vers la résurrection contagieuse du Fils de Dieu. Il faut les rééduquer; leur enseigner à se lever pour marcher dans la voie des commandements; à parler, c'est-à-dire à proférer les paroles salutaires du *Credo*; à entendre, ce qui revient à être dociles.

Voilà pourquoi la liturgie des messes de Carême évoque tant de *guérisons* qui sont des résurrections partielles, ou tant de résurrections de morts, dont elle puise le récit dans les deux Testaments. Ce sont là autant d'échantillons de la bonté divine, et ils servent d'exemples pour exciter notre espérance.

L'appareil de ces guérisons est sacramentel. Il comporte l'intervention d'un homme de Dieu et l'emploi d'éléments et de gestes qui dirigent la foi du solliciteur. Il en est ainsi pour le baptême et l'eucharistie; il en sera de même pour la guérison par l'eau, de Naaman et de l'aveugle-né, pour l'alimentation des foules qui suivirent Jésus au désert, ou d'Élie, ou de la veuve de Sarepta. Les thèmes des lectures quadragésimales sont aquatiques et alimentaires.

On ne s'étonnera pas de retrouver des allusions à ces thèmes dans les accommodations des psaumes à la liturgie. Les communions de la Sexagésime (ps. 42, 4) et de la Quinquagésime (ps. 77, 29-30) en sont des exemples (pour cette dernière, il y a même retournement du sens littéral).

La communion de la Septuagésime : « Illumina... » (ps. 30, 17-18) est tout ensemble baptismale et eucharistique.

La louange de la Révélation.

Si l'on veut se souvenir que le Carême est un exercice d'éducation chrétienne, on ne sera pas étonné de tous les textes doctrinaux, je veux dire voués à la louange de la doctrine que sa liturgie renferme et qu'elle a tirée des psaumes : à la louange de la Loi par exemple, et ceci manifeste bien la volonté d'unir en la même vérité les deux Testaments. Il importait que les « athées » du paganisme apprennent les beautés de la Révélation depuis le Sinaï jusqu'au Mont des Béatitudes. Voici les principaux textes

consacrés à cette louange de la loi : l'offertoire du lundi de la première semaine (ps. 118, 18, 26 et 73); celui du mercredi des Quatre-Temps (ps. 118, 47-48), l'une des plus belles prières et des plus mélodieuses, qui revient à plusieurs reprises dans le graduel, et que les fidèles ignoreront toujours parce qu'on ne la leur chante jamais; l'offertoire de la Quinquagésime (p. 118, 12-13) *Doce me!*; l'offertoire du vendredi après les Cendres (ps. 118, 154 et 195); la communion du jour des Cendres (ps. 1, 2-3); celle du vendredi après les Cendres (ps. 2, 12) qui ne résume en rien ce psaume messianique, mais qui en est comme un appendice. Les catéchumènes apprennent ainsi à chanter les beautés de la loi divine dont ils entendront l'éloge dans les lectures du mercredi de la troisième semaine et ailleurs : l'introït du samedi de la deuxième semaine (ps. 18, 8); l'offertoire du troisième dimanche (ps. 18, 9-12); la communion du jeudi de la troisième semaine (ps. 118, 4-5); l'offertoire du samedi de la troisième semaine (ps. 118, 133); le graduel du mercredi du grand scrutin, dans la quatrième semaine (ps. 33, 19 et 6); la communion du jeudi de la quatrième semaine (ps. 70, 16 et 17-18); l'introït du vendredi de la quatrième semaine (p. 18, 15 et 2); si l'on veut un exemple des complexes accommodatifs sacramentel et doctrinal tout ensemble qu'on se réfère à l'introït *Sitientes* qui est « aquatique » ou baptismal et dont le verset est tiré du psaume 77, 1 : *Attendite populo meus legem meam, inclinate aurem vestram in verba oris mei.*

Avec la Loi, on leur parle des *beautés de l'Alliance*; par exemple, le mercredi du grand scrutin déjà cité ci-dessus, au graduel.

Enfin on leur inculque l'*amour du Temple*. Malgré les réserves exprimées dans la lecture du jeudi de la troisième semaine et tirées de Jérémie, il était bon d'apprivoiser ces âmes neuves par le charme de la maison de Dieu. Ainsi font le graduel du vendredi après les Cendres (ps. 26, 4); la communion du troisième dimanche (ps. 83, 4-5); celle du mardi de la troisième semaine (ps. 14, 1-2).

L'on peut reprendre sans effort auprès des chrétiens cette tâche et les familiariser avec les grands thèmes du psautier que sont l'enthousiasme pour la Loi et pour la demeure divine. Mais on se souviendra que les psaumes sont des chants qui doublent les lectures et les illustrent. Ils secondent à merveille la doctrine des évangiles et des épîtres; ils se plient mal à une exploitation méthodique et spéculative de leur texte lyrique.

La prière pénitentielle.

Il en sera de même quand on les abordera comme des *réper-*

toires de prières, propres à être récitées en commun. En ce cas, ils répondent aux oraisons du Missel comme celles-ci s'en inspirent. Les uns et les autres sont intéressants du point de vue pénitentiel qui est bien le propre du Carême de nos jours.

Le première forme d'oraison pénitentielle est la *lamentation publique*, où la communauté répand devant Dieu sa plainte à l'occasion d'une calamité telle que famine, épidémie, guerre ou persécution religieuse.

Les collectes du jeudi après les Cendres, du mercredi des Quatre-Temps et, au samedi des Quatre-Temps, les collectes 1 et 4 sont des modèles du genre. Cette dernière répète la collecte de la Septuagésime. Elle s'inspire du psaume 78, qui fournit une partie du trait *Domine non secundum* que l'on répète trois fois par semaine, en moyenne, jusqu'au dimanche des Rameaux.

L'introït des Cendres (Sagesse 11, 24, 25, 27); celui du vendredi des Quatre-Temps (ps. 24, 6, 3 et 22); le graduel de la même messe (24, 17-18) et le trait (24, 17-18 et 1-4) ont la valeur de lamentation publique, bien qu'ils soient détachés d'un psaume de complainte individuelle. De même l'introït de la Septuagésime (ps. 17, 5-7) devient une lamentation de la communauté, ce qui ne correspond pas aux visées du psaume; au contraire, celui de la Sexagésime, tiré du psaume 43, rentre parfaitement dans le cadre original.

Les premiers, deuxième et troisième graduel du samedi des Quatre-Temps tirés respectivement des psaumes 78, 9-10; 83, 10 et 9; 89, 13 et 1, comme celui du mercredi de la deuxième semaine (ps. 27, 9 et 1) et celui du jeudi de la quatrième (ps. 73, 20, 19, 22), sont aussi des lamentations publiques. On y joindra le graduel de la deuxième semaine : ps. 78, 9 et 10.

Le moment est venu d'ouvrir la Bible et de se reporter au psautier pour situer ce genre de prières que nous avons prises à l'Ancien Testament. Les psaumes de lamentation collective sont : 43, 59, 73, 78, 79, 82, 105, 124, plus la cinquième lamentation de Jérémie. De ces psaumes, c'est le soixante-dix-huitième et le soixante-treizième qui ont fourni le plus au Missel romain.

Pour lire ces psaumes en s'inspirant de la pensée des auteurs sacrés, on les rapprochera utilement des prières de l'assemblée d'Israël ou de ses chefs telles que les rapportent les récits bibliques. Il y a là un contexte historique, rituel, qui donne le ton exact des plaintes et des implorations.

On se reportera donc à 1 Macc. 3, 50-53; à l'Ecclésiastique 33, 1-13 *a*, et 36, 16 *b*-22; à Daniel 1, 3-22; 9, 4-19; à Josué 7, 7-9; à l'Exode 32, 11-13; au Deutéronome 9, 25-29; 32, 17-25; à Esdras 9, 6-15; à Néhémie 1, 5-11; 9, 6-37; à 1 Macc. 2, 7-13; 4, 30-35; à Esther 3, 1-10, et 14-30; à Baruch 1, 15-3, 8.

On y joindra les lamentations des prophètes : Isaïe 26, 8-14 *a*; 33, 2, et 7-9; Jérémie 3, 4 sq.; 3, 22 *b*-25; Joël 1, 18-20, etc.

A lire ces textes, on se fera une idée plus exacte des vérités qu'il faut mettre en valeur quand on chante le *Parce Domine!* La communauté parfois convient de ses fautes, parfois aussi se scandalise du traitement qui lui est infligé. Elle demande grâce au nom de la fidélité divine, du souvenir des Pères, de l'honneur de Dieu, protecteur juré de son peuple.

On évitera donc, en évoquant les défaillances communes, le ton de réquisitoire. Les lamentations publiques et les confessions se font à la première personne; ainsi parlent Esdras et Néhémie; Moïse lui-même ne sépare pas sa cause de celle de son peuple.

Quand on se voit obligé de toucher aux malheurs du temps présent et qu'on en veut signaler les causes morales, il est bon de s'inspirer de cette éloquence biblique, violente mais sans amertume et qui sauvegarde toujours l'espérance.

Le psautier est riche en *complaintes individuelles*. On en compte une quarantaine au moins. Elles débutent presque toujours par un cri d'appel vers Dieu que la liturgie romaine a repris, par exemple, dans l'introït du samedi de la quatrième semaine emprunté comme la communion du vendredi des Quatre-Temps au psaume 5, 2-4. De même le graduel du vendredi des Quatre-Temps (ps. 85, 2 et 6) et, le samedi des Quatre-Temps, l'introït (ps. 87, 3 et 2), l'offertoire (87, 2 et 3) et la communion (ps. 7, 2).

Voici un tableau des pièces chantées qui sont empruntées à des complaintes ou qui en prennent le ton :

Deuxième semaine

Lundi : introït (ps. 25, 11-12), graduel (ps. 69, 6 et 3).
Mardi : offertoire (ps. 50, 3).
Mercredi : introït (ps. 37, 22-23), offertoire (ps. 24, 1-3).
Jeudi : introït (ps. 69, 2-3).
Vendredi : graduel (ps. 119, 1-2), offertoire (ps. 39, 14-15).
Samedi : offertoire (ps. 12, 4-5).

Troisième semaine

Dimanche : introït (ps. 24, 15-16), graduel (ps. 9, 20 et 4).
Lundi : graduel (ps. 55, 9 et 2).
Mardi : introït (ps. 16, 6 et 8), graduel[2] (ps. 18, 13-14).

2. De ton très pénitentiel.

Mercredi : graduel (ps. 6, 3-4), offertoire (ps. 118, 21).
Vendredi : introït[3] (ps. 85, 8).

Quatrième semaine

Lundi : introït (ps. 53, 3-4), communion[4] (ps. 18, 13-14).
Mardi : introït (ps. 54, 2-3).
Jeudi : offertoire (ps. 69, 2-4).
Samedi : graduel (ps. 9, 14 et 1-2).

Ce tableau s'arrête au dimanche de la Passion parce qu'à partir de ce jour la plainte devient celle du Seigneur comme on le verra en son temps.

Quel usage faire de ces prières dolentes? elles se greffent sur les oraisons du temps et leur donnent un tour lyrique, passionné. Elles sont puisées dans les psaumes auxquels il faut se reporter. Les principales complaintes sont les psaumes 3; 5; 6; 12; 16; 24; 25; 26, 7-14; 27; 30; 37; 38; 50; 60; 69; 87; 101; 108; 129; etc. Je réserve, avec la liturgie, pour le temps de la Passion les psaumes 21; 41; 42 et 68.

Ces complaintes individuelles où le psalmiste répand son âme en présence de Yahvé ont pour occasion le malheur, c'est-à-dire la maladie mortelle, l'exil, les manœuvres des ennemis, l'abandon des proches, la perversité des juges.

Tout danger dans les complaintes est pressant, inexorable. Il y a de tout, et, livré à soi-même, le psalmiste est sans ressource. Seul, Yahvé le peut sauver.

Si l'on se rappelle que les perspectives de salut se bornent pour le psalmiste à la vie présente, on comprendra l'impatience de ses appels, l'âpreté de ses revendications contre ses adversaires. Il n'a pas de temps à perdre; Dieu seul est éternel. Il est l'élément immuable qui pénètre l'existence précaire du psalmiste; c'est par lui qu'il peut espérer la justice ou la miséricorde.

Car l'explication normale de l'épreuve, c'est le péché. Beaucoup de psaumes sont pénitentiels : psaume 6 et notre *Miserere* et le *De Profundis* qu'il ne faut pas laisser confisquer par les âmes du purgatoire. La délivrance pour les psalmistes, c'est le signe infaillible de leur rentrée en grâce auprès de Dieu.

C'est vrai surtout des psaumes de maladie : 6; 37; 50; 68; 101; 129. Aussi la demande de guérison est-elle fréquente, impérieuse, et voilà bien un thème quadragésimal. Il valait pour les païens du catéchuménat; il vaut pour les pécheurs.

3. Demande d'un oracle favorable.
4. Imploration de pardon.

On ne se laissera donc pas distraire par les peintures passionnées des maux qui frappent le pénitent. Elles ne sont pas désintéressées; elles visent à en obtenir la fin. Autrement dit, ces plaintes vont à l'espérance.

Le thème de la confiance.

La confiance ! voilà le sentiment qui complète les doléances des psalmistes et l'expression de leur repentir. Elle hante toute la liturgie quadragésimale et retentit dans les chants et dans les oraisons. Ces dernières ne sont presque jamais de pures plaintes : elles attendent du jeûne qui est « médicinal » (secrète du jeudi de la première semaine) des effets vivifiants. L'étude des oraisons n'est pas de mon gibier, mais pour éclairer l'usage des psaumes, force m'est bien de rappeler qu'à les parcourir, on verra que les mortifications de Carême sont une eau de jouvence qui renouvelle l'organisme spirituel, affranchit des habitudes perverses, assouplit les âmes. La guérison n'est également jamais perdue de vue dans les pièces du répertoire chanté.

Mercredi des Cendres : offertoire (ps. 29, 2-3).
Jeudi après les Cendres : introït et graduel (ps. 54,17), offertoire (ps. 24, 1-3), communion (ps. 50, 21).
Vendredi après les Cendres : introït (ps. 29, 11).

Première semaine

Lundi : introït (ps. 122, 2).
Mardi : introït (ps. 89, 1-2), offertoire (ps. 30, 15-16), communion (ps. 4, 2).

Deuxième semaine

Lundi : offertoire (ps. 15, 7-8).
Mardi : introït (ps. 26, 8-9), graduel (ps. 54), communion[5] (ps. 9, 2-3).
Vendredi : introït[6] (ps. 16, 15), communion (ps. 11, 8).

Troisième semaine

Dimanche : trait (ps. 122, 1-2).
Lundi : introït (ps. 55, 5), offertoire (ps. 54, 2-3).

5. Celle-ci est déjà une action de grâce.
6. Dans ce chant, on marque l'espérance du baptême.

Mardi : offertoire (ps. 117, 16-17).
Mercredi : introït (ps. 20, 7-8), communion (ps. 15, 11).
Jeudi : graduel (ps. 144, 15-16), offertoire (ps. 137, 7).

Quatrième semaine

Lundi : graduel (ps. 30, 3 et 70, 1), offertoire (ps. 99, 1-2).
Mardi : offertoire (ps. 39, 2-4), communion (ps. 19, 6).
Mercredi : offertoire (ps. 65, 8-9 et 20).

Plainte et confiance sont mêlées doctrinalement; on ne gémit que pour être entendu; on ne déplore ses fautes que pour en obtenir le pardon. En faisant chanter les psaumes (*Miserere* ou *De Profundis* par exemple) à la communauté, on aiguillera son attention sur ce mystère de renouvellement qui est le mystère de Pâques : *Dies venit, dies tua, — in qua reflorent omnia!* chante-t-on à Laudes.

C'est dans le même esprit qu'on utilisera les répons du premier dimanche de Carême, où le passé lamentable du pécheur demande à se dissoudre dans un avenir meilleur.

Les psaumes, prière du Sauveur.

Le dimanche de la Passion sépare en deux le Carême. A vrai dire, il inaugure le début du temps pascal en saluant l'apparition de la lune du mois de Nizan. Quand elle sera dans son plein, quinze jours plus tard, le mystère de la Résurrection sera accompli.

Dès lors le ton des psaumes change, et surtout le personnage des psalmistes. Jusqu'à présent, le chœur se composait des auteurs des psaumes, puis de leurs successeurs les maîtres romains de la scola pontificale qui rédigèrent introïts et graduels, enfin de tous ceux, ministres sacrés ou peuple, qui chantent ces pièces liturgiques en y mettant toute leur âme. Tels sont les psalmistes du temps de Carême avant le dimanche de la Passion.

Désormais tous s'effacent devant le Chantre unique, le Seigneur qui va assumer la plainte de tous en la reprenant à son compte.

Voici la messe du dimanche de la Passion : l'introït : *Judica me* est tiré du psaume 42, 1-2. Il reproduit la plainte d'un exilé, fort de son innocence. Mais il n'est qu'un innocent en ce monde pécheur, et la prière s'inscrit tout naturellement au compte du Christ. De même, le graduel (ps. 142, 9-10) implore la délivrance, comme le Seigneur fit au jardin des Oliviers, et le trait (ps. 128, 1-4) est une doléance dans la bouche du vrai Israël. L'offertoire

(ps. 118, 17 et 107) exprime la confiance de Celui qui va vers la mort pour retrouver la vie.

Il en est de même pendant toute cette semaine. Le lundi, l'introït est une plainte (ps. 55, 2); le graduel, un appel au secours (ps. 53, 4 et 3). Le mardi, l'introït (ps. 26, 4) exprime la confiance; le graduel reprend le thème de l'introït du dimanche précédent; l'offertoire est de confiance (ps. 9, 11-13); la communion est un appel (ps. 6, 5). Le mercredi, l'introït (ps. 17, 48-49) est un appel au Dieu libérateur; également l'offertoire (ps. 58, 2) avec le cri : *Eripe me!* Le vendredi, l'introït (ps. 30, 10, 16 et 18) est une demande ardente; le graduel (ps. 34, 20, 22) décrit l'homme pacifique et persécuté; la communion (ps. 16, 12) *ne tradideris me!* est une complainte.

Toutes les fois que les psaumes parlent à la première personne du singulier, il faut penser au Seigneur comme à l'impétrant que la mort effraie, que les pécheurs menacent, qui demande grâce et justice. Il en est de même pour les répons de l'office de nuit et pour les plaintes de Jérémie inscrites dans les capitules aux différentes heures du jour.

Avec le dimanche des Rameaux, le procédé s'accentue qui confisque aux psalmistes leurs complaintes personnelles pour les prêter au Christ. Le psaume 21 fournit les textes de l'introït et du trait; l'offertoire est pris dans le psaume 68, 21-22. Pendant la semaine, le lundi, l'introït (*Judica*, ps. 34, 1-2), le graduel (*Exurge*, ps. 34, 23 et 3), l'offertoire (*Eripe me*, ps. 142, 9-2), la communion (*Erubescant*, ps. 34, 26) sont autant d'oraisons jaculatoires d'un homme à bout de ressources temporelles. Le mardi, nous les retrouvons au graduel (ps. 34, 13 et 1-2), à l'offertoire (*Custodi me*, ps. 139, 5), à la communion, empruntée une fois encore au psaume 68. Le mercredi, le graduel (*Ne avertas faciem tuam* du ps. 68, 18 et 2-3) et le trait, tiré de la « plainte d'un affligé » comme s'intitule le psaume 101, 2-5 et 14, l'offertoire (*Ne avertas*, ps. 101, 2-3) ainsi que la communion (*potum cum fletu*, ps. 101, 10 et 13-14) sont du même type.

Les psaumes 21, 68 et 2 dominent la liturgie de la semaine sainte et singulièrement les trois derniers jours. Ils appartiennent au Christ de par l'exégèse des auteurs du Nouveau Testament et du Seigneur lui-même.

Il a récité pour le réconfort de son âme, sur la croix, le psaume 21. Cela ne pouvait s'oublier, non plus que son dernier cri, si proche du psaume 31, 6 : « Mon Père, je remets mon esprit entre tes mains ! »

Le psaume 2 a été expliqué dans les Actes des Apôtres (4, 25-29) de Jésus, de Pilate, d'Hérode Antipas et du Sanhédrin. Le psaume 68 a été cité par saint Jean (2, 17) à propos de l'expulsion

des vendeurs du Temple. C'est ainsi qu'ils sont devenus, avec les psaumes 41-42 et 101, des prières du Seigneur persécuté.

En marge des évangiles, nous avons ainsi des textes susceptibles d'interpréter les sentiments de notre Christ, de celui qui est notre exemplaire et le modèle de tous ceux qui souffrent pour la justice. Or des pécheurs eux-mêmes peuvent être en butte à la persécution et rendre témoignage à Dieu; témoin le psalmiste du psaume 68, quand il convient de ses fautes (v. 6).

Enfin on se gardera de négliger le psaume 117 que le Seigneur chanta le soir de la Cène, au Hallel. C'est un hymne d'action de grâces, une affirmation de confiance où il est dit : « Je ne mourrai pas mais je vivrai ! »... et encore : « Voici le jour que Yahvé a fait ! » Jésus, la veille de sa mort, à l'heure de son agonie, saluait l'aube de Pâques.

***

Pour nous résumer : les psaumes ne serviront en Carême que si on les accommode. Cela suppose une étude des lamentations et des complaintes prises au sens littéral, qui permette d'en déterminer l'objet et la portée. Pour ce faire, il faut recourir à l'étude des textes et de leurs entours.

Ensuite, on pourra recueillir les textes liturgiques, mesurer la part de l'accommodation et en dépister le but édifiant, dans le cadre des préoccupations quadragésimales : la participation au mystère régénérateur de Pâques.

Enfin, parvenus au centre du drame pascal, se souvenir des plaintes et des cris d'angoisse de Celui qui ne devait rien à la mort, qui l'a acceptée en obéissance, mais avec crainte et répugnance.

On aura soin de traiter les psaumes comme des prières et des textes à chanter. On y puisera ainsi un répertoire de sentiments propres à guider les cœurs dans cette entreprise ardue qu'est un Carême fervent.

Hilaire Duesberg, O. S. B.

A PROPOS DE LA NUIT PASCALE

I

Que deviendra la nuit pascale ?

Après deux expériences, il est sans doute trop tôt pour répondre à cette question ? Il y a d'ailleurs deux manières d'y répondre. L'une échappe évidemment à notre compétence : d'une année à l'autre, on a vu le rite subir des modifications officielles, et la Sacré Congrégation des rites se réserve peut-être encore d'en introduire de nouvelles après les trois années d'essai... Mais si nous considérons l'usage pastoral de cette liturgie d'après les expériences qu'il est possible de décrire, il est permis déjà de se réjouir comme aussi de signaler certains risques à l'attention des pasteurs.

Pour point de départ d'un jugement qui n'a rien d'ailleurs de décisif, examinons les rapports de deux grands diocèses français après l'expérience de 1952. Nous verrons se dégager deux données importantes et assez générales : 1° l'hésitation de certains pasteurs en région dites chrétiennes à modifier leurs habitudes; 2° la tendance à anticiper l'heure de célébration pour des motifs insuffisants [1].

Voici d'abord, résumés, les comptes rendus sur lesquels se basent nos réflexions.

Premier diocèse (très peuplé, mi-rural, mi-industriel). Total des paroisses : trois cent soixante-dix-huit.

La nuit pascale avait déjà été célébrée en 1951 : vingt-neuf paroisses.

En 1952, on compte une extension notable de cette célébration : cent trois paroisses. Devant l'abondance des demandes, l'ordinaire avait concédé d'un seul coup l'autorisation d'anticiper l'heure de célébration à *toutes* les paroisses qui le désiraient : trente-cinq paroisses profitèrent de cette autorisation collective.

La satisfaction des curés est unanime. « Certains rapports parlent

1. Ce jugement laisse forcément de côté quantité d'éléments intéressants susceptibles de nous rendre tantôt optimiste et tantôt pessimiste.

d'enthousiasme; les communions ont toujours été de la quasi-totalité des assistants. M. le doyen de X. considère comme un quasi-miracle que les bourgeois se soient prêtés à cet office communautaire... » Le problème nouveau posé dans ce diocèse était celui de l'heure de la cérémonie. « Les raisons invoquées pour l'anticipation sont, à la ville comme à la campagne, la nécessité de maintenir leur volume et leur encadrement aux messes d'hommes du dimanche matin. Les curés des paroisses rurales signalent en outre l'éloignement et les lourds travaux de cette époque... Un seul met à son choix de l'heure anticipée une raison doctrinale (?) » Et le rapport ajoute une marque qui devait impressionner certains curés réticents : « Qu'ils aient anticipé ou non, les curés reconnaissent que la célébration de la Vigile n'a pas nui à la célébration du dimanche de Pâques, bien au contraire. Évidemment, il y a eu diminution des communions quand on a célébré à 22 h. 30, mais, remarque un curé, ça a eu l'avantage de décongestionner un peu les messes du dimanche matin. » Une phrase, enfin, de ce rapport mérite attention : « Pas mal de curés se félicitent d'avoir anticipé, pour avoir réussi par là à forcer les gens à revenir à la messe du dimanche de Pâques. »

Deuxième diocèse. Diocèse de l'ouest de la France, réputé traditionaliste, clergé relativement nombreux, comportant cependant des doyennés très déchristianisés. L'autorisation de célébrer la nuit pascale n'avait pas été donnée en 1951, sinon au grand séminaire. L'expérience de 1952 est donc la première.

Cinquante-cinq paroisses sur quatre cent dix-neuf ont célébré, cette année, la nuit pascale.

Le rapport note que la préparation éloignée, par une vie liturgique soignée, n'existait pas, sauf dans deux paroisses. Cette année, les prédications du Carême portèrent presque partout sur les thèmes de Pâques et du Baptême, prolongées par des cercles d'études, la projection de films fixes, la diffusion d'illustrés ou de livrets. On ne note pas d'anticipation, alors qu'il s'agit d'un diocèse surtout rural.

« Impression générale : satisfaction sans réticence », note le rapport. « On signale la *valeur d'enseignement* d'une telle cérémonie... La *participation active* des fidèles (rarement obtenue en temps ordinaire) (qui) a fait prendre conscience de la communauté paroissiale. Sans aucune exception, la grand'messe du jour fut aussi fréquentée et souvent beaucoup plus que d'habitude. Les assistants de la nuit se retrouvèrent à la grand'messe, souvent présentée comme messe d'action de grâces, alors que ceux qui communient à la « première messe » n'y reviennent pas habituellement. »

« La messe dite *messe des hommes* eut en général une assistance un peu moins compacte, mais garde une importance non négligeable. »

« La veillée permet un plus grand nombre de communions en la fête de Pâques. Les dames et les jeunes filles qui ne communiaient que le jeudi saint reviennent à Pâques qui, autrefois, leur semblait réservé aux hommes (messe des hommes). Dans la même famille, on se partage, pour communier, entre la nuit et le jour. »

« Les prêtres seuls avouent que cette cérémonie leur impose une *fatigue réelle*, mais compensée par une joie si profonde qu'on a vite fait de l'oublier. »

Sur les cinquante-cinq paroisses qui ont célébré la nuit pascale, trente-quatre n'ont qu'un prêtre pour le service paroissial, alors que le diocèse est encore riche en clergé et comporte de nombreuses paroisses munies d'un curé et d'un vicaire. La « fatigue réelle » des prêtres paraît donc être un argument sans grande valeur.

Surprise aussi de constater dans le même diocèse que les paroisses ayant célébré la nuit pascale sont plus nombreuses dans les secteurs les moins chrétiens et qu'on n'en trouve parfois pas une seule dans les doyennés « où tout le monde fait ses Pâques ». Cela tient, sans doute, à plusieurs raisons dont on appréciera différemment la valeur. Tout d'abord, la conscience tranquille des fidèles et des pasteurs de pays à tradition fermement chrétienne ne s'ébranle pas lorsque surgit une « nouveauté » *ad libitum* qui implique évidemment un effort et parfois quelques petites révolutions de méthodes. La réflexion si souvent entendue : « On change la religion » est ici l'expression d'un véritable scandale, et le pasteur est parfois tenu d'observer une sage lenteur, d'adopter une attitude de patiente réserve s'il veut initier son peuple sans le brusquer. Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est encore dans ces pays à forte pratique religieuse qu'on tient le plus à la messe des hommes. Considérée comme une cérémonie imposante, nécessaire, jadis éloquente réplique à l'anticléricalisme des institutions républicaines, consolante manifestation de la foi qui subsiste au cœur des hommes de France en un temps de déchristianisation, cette « messe de communion » du matin de Pâques « réservée aux hommes » est justement l'une des plus solides institutions de nos paroisses françaises. Cependant, quels que soient les motifs pastoraux pour maintenir cette coutume, on ne peut pas mettre en balance la messe de communion des hommes et la nuit pascale. Et il ne peut être question d'un conflit entre la conscience du pasteur et celle du liturgiste. Il n'y aurait conflit que si l'on refusait de

voir quelle valeur pastorale recèle la célébration pascale lorsqu'elle est bien préparée. Toute une conception de la vie chrétienne est ici en jeu. La réforme liturgique dont nous nous réjouissons n'est pas une concession aux efforts missionnaires en pays déchristianisé, elle doit réveiller la conscience chrétienne jusqu'au plus profond de sa vie dans le Christ. Réduire la célébration de Pâques à une manifestation apologétique est plus dangereux encore que d'en faire un simple accomplissement des obligations du chrétien. Les fidèles, les hommes comme les femmes, en milieu chrétien comme en milieu déchristianisé, ont de nos jours d'autres motifs de manifester leur attachement au Christ et à l'Église. La nuit pascale préparée, avec son renouvellement des engagements du baptême, ne serait-elle donc pas l'occasion d'un progrès en profondeur dans toute communauté chrétienne? Les pasteurs retenus encore par le souci de ne point perdre l'éphémère et consolant succès de leur messe des hommes, plus encore ceux qui répugnent à s'engager avec l'Église dans les voies d'une catéchèse pascale renouvelée grâce à la réforme de la nuit pascale, peuvent-ils encore avoir la conscience parfaitement tranquille ?

Est-ce à dire que cette réforme portera nécessairement tous ses fruits ? Sans être excessivement pessimiste, on peut répondre non, et l'on pourrait citer bien des exemples propres à justifier notre inquiétude.

Dès cette année, les motifs allégués ici ou là pour célébrer la vigile à huit heures du soir ne furent pas toujours sérieusement valables. Sans doute, on signale un motif très sérieux dans certaines paroisses rurales : l'éloignement et les lourds travaux de l'époque. Mais, à la ville comme à la campagne, c'est encore la crainte de voir s'effriter l'assistance aux messes d'hommes le matin de Pâques qui a motivé l'anticipation. Est-ce là une raison « grave et publique », comme le veut le décret du 11 janvier 1952[2] ? N'est-ce pas surtout le signe le plus clair de la confusion que l'on entretient encore entre la vigile solennelle de Pâques et le samedi saint ?

Dans certains diocèses on a donné une autorisation générale d'anticiper l'heure de la veillée. Le décret pontifical réservait cette autorisation « pour des causes graves et publiques, dans certains cas particuliers ». Si l'on n'y prête garde, les trop grandes facilités données risquent de nuire à la vraie portée de cette grande liturgie, de la ramener, petit à petit, jusqu'à la matinée du samedi à l'aube... Quel motif grave et public pouvait-on

2. *Acta Apostolicae Sedis* du 25 janvier 1952.

invoquer ? De bons commentateurs avaient cru reconnaître là une mesure prise en faveur des églises qui sont astreintes, comme nous le fûmes jadis, à un couvre-feu. Bien d'autres causes, sans doute, peuvent également être présentées. L'unité nationale fut invoquée en Suisse pour motiver l'anticipation, non plus concédée, mais *imposée*[3], après accord entre les différents évêques. Cette mesure fut d'ailleurs atténuée à la suite de légitimes protestations et finalement dans tout un canton de la Suisse, on n'estima point compromise l'unité catholique et nationale de la confédération parce que les paroisses commençaient la veillée à quelques heures d'intervalle. Pareille mesure reste toutefois regrettable, si elle se généralise.

Nous nous sommes déjà assez étendu sur une critique négative des expériences dont on nous rend compte. Mieux vaut des exemples.

Pour terminer, nous publions donc le compte rendu de la nuit pascale à la cathédrale de Verdun. Il pourra aider les pasteurs dans leur effort pour faire participer les fidèles aux grands moments de la liturgie pascale.

H.-Noël Bonnet.

II

La nuit pascale à la cathédrale de Verdun

Ceux qui ont voulu — selon le désir de l'Église — célébrer cette vigile dans son rite nouveau et antique à la fois, aimeront mettre en commun le résultat de leur expérience, en vue de réalisations ultérieures encore plus parfaites.

Il est remarquable que les fidèles s'y sont intéressés au moins autant que les prêtres; et c'est heureux, car le *mystère pascal* englobe (si j'ose ainsi parler) l'Église totale, depuis le Christ Rédempteur jusqu'au dernier des rachetés, tous membres du Christ. Les fidèles d'ailleurs, qui ont tout bénéfice à retirer du Mystère pascal, ont *leur rôle* à tenir dans ce « mystère », rôle auquel ils auront dû être préparés, comme les acteurs au rôle qu'ils sont appelés à jouer.

Préparations et... répétitions

Les fidèles de la cathédrale de Verdun ont été préparés d'excellente façon à la célébration de la Pâque, par le prédicateur de la quin-

3. *Semaine religieuse de la Suisse Romande*, 28 février 1952, p. 130.

zaine pascale, le R. P. Carton, Jésuite. Il avait pris pour thème général de ses prédications le *Baptême et Pâques*. Il n'est personne de ses différents auditoires, féminins et masculins, qui n'ait compris que *Pâques est la fête du Baptême*, et que les *chrétiens doivent s'engager à nouveau*, à la suite des néophytes.

Les mystères du feu et de l'illumination, de l'eau et de la régénération, le symbolisme de l'huile, furent l'objet d'instructions de carême d'un genre inusité, accompagnées de *leçons de choses* du plus haut intérêt, les auditeurs ayant sous les yeux, un soir, le cierge pascal, un autre soir, les urnes des saintes Huiles... Des *chœurs parlés* donnaient une vie nouvelle aux vieux textes de la Genèse et de l'Exode qui racontent la création du monde (première prophétie) et le passage de la mer Rouge (troisième prophétie). Tous à genoux (sans toucher aux chaises) au *flectamus genua*, debout au *levate*, et cela dans un ensemble parfait; c'était comme la « répétition des cérémonies » par le peuple chrétien, en vue de sa participation à la Nuit pascale. Une autre fois, le texte de la préface consécratoire du saint Chrême fut mis entre toutes les mains; expliqué d'abord, *prié* ensuite par les fidèles. Ceux qui ne pourraient assister à la consécration des saintes Huiles (c'était, hélas, le grand nombre) devaient garder ce texte et le relire le jour du jeudi saint. Ainsi fut-il fait pour les grandes oraisons du vendredi saint : louable *paraliturgie* qui ne prétend pas se subsituer à la liturgie de l'Église, mais qui, humblement et efficacement, prépare les âmes à la goûter. De la sorte il ne sera pas utile, dans l'acte même de la liturgie, de « gloser » et d'allonger indûment l'office. Une intervention discrète aux moments creux suffira pour éveiller l'attention et exciter la piété.

La fontaine du Baptême

Le souci pastoral de la Sacrée Congrégation, dans ce retour à l'antique tradition, est évident. Il est indispensable que les fidèles *voient* le déroulement de la liturgie, pour qu'ils puissent s'y associer.

La cathédrale de Verdun présente à cet égard les conditions idéales. Si les abords du sanctuaire, entouré d'une massive balustrade de marbre, ne sont pas favorables à *la visibilité* pour l'assistance de la nef, par contre le transept occidental [4], débarrassé de ses bancs et de ses chaises, constitue comme un vaste parvis, où des centaines de personnes peuvent se masser et avoir une claire vue des moindres gestes de l'officiant.

Au centre de ce transept (à l'intersection des deux bras, de la nef et du vieux chœur) est située la *fontaine* que nous allons décrire. Un cancel de forme octogonale, selon la disposition des baptistères anti-

4. En notre cathédrale, le transept et le chœur occidentaux (vieux chœur) sont symétriquement opposés au transept et au chœur orientaux. Ce *vieux chœur* est l'ancienne chapelle baptismale de la cathédrale. On lit encore sur les murs : « Allez, baptisez toutes les nations... »

ques, encadre la fontaine, constituant la chapelle baptismale, réservée à l'évêque, à ses assistants, aux nouveaux chrétiens et à leurs parrains [5]. Cette balustrade peu élevée *maintiendra la foule sans l'empêcher de voir.*

Nous sommes loin du peu esthétique cuveau rempli d'eau, en usage dans tant d'églises en pareille circonstance : la Fontaine, dite *Baptême des Nations*), de l'ancien pavillon pontifical, qui a servi l'an dernier en cette cathédrale, appartient aujourd'hui à la nouvelle église de Montplonne. Celle qui l'a remplacée en 1952 s'en inspire; elle est faite d'un large bassin circulaire rempli d'eau, au-dessus duquel émerge, reposant sur cinq petites colonnettes de pierre, une cuve plus petite qui renfermera l'eau consacrée. Sur cette cuve deux fresques représentent, d'un côté, *deux cerfs altérés* (Ps. *Sicut cervus*) buvant l'eau du torrent; de l'autre côté, l'arche flottant sur les eaux du déluge et surmontée de l'arc-en-ciel. Les poissons, symboles du Christ, y ont leur place. Les bords du bassin inférieur sont garnis de roseaux, d'herbes aquatiques.

L'évêque, précédé du Cierge pascal, a pénétré à l'intérieur du cancel. Pendant que finit le *chant du Sicut cervus*, la foule se dispose en cercle autour du baptistère. Dans le vieux chœur (contigu au baptistère), ont pris place le Chapitre et le séminaire, et aussi les six confirmands revêtus, les jeunes gens de l'aube, les jeunes filles d'un voile blanc, avec leur parrain et marraine. C'est dans cette chapelle, en effet, qu'auront lieu, après les baptêmes, les confirmations. La colombe, suspendue au-dessus du baptistère, et encadrée de huit hauts lampadaires qui l'inondent de lumière, évoque l'*Esprit qui plane sur les eaux*, l'Esprit de Lumière des sacrements *de l'illumination*, qui descendra dans un instant sur les nouveaux baptisés et confirmés et sur les heureux témoins de la régénération qui va s'opérer *par l'eau et l'Esprit-Saint.*

Renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint

Rien de plus émouvant et solennel que cette communauté chrétienne, consciente du rôle qui lui est dévolu, debout autour de la fontaine baptismale, autour du père-évêque, autour du Cierge pascal-le Christ, — témoin de la consécration de l'eau, de l'immersion du cierge, de l'infusion des Huiles saintes, du baptême de trois petits enfants —, recevant la lumière bénite prise au Cierge pascal en même temps que l'évêque remet le flambeau aux nouveaux baptisés, — affirmant sa foi d'une voix puissante et unanime, en réponse aux questions que, du haut de l'ambon du baptistère, l'évêque adresse à son peu-

5. C'est la disposition du baptistère du Latran, avec cet avantage sur le Latran, qu'une foule nombreuse peut s'y grouper et *voir*. On comprendra qu'on ait attaché une grande importance au baptistère même et à la disposition topographique qui est par elle-même une leçon pour les fidèles, et qui est *si favorable à la visibilité.*

ple —, et recevant l'aspersion d'eau nouvelle, signe et rappel du baptême reçu jadis.

Jusqu'ici nous étions censés être en dehors de l'église (nous sommes de fait tout près de la porte), avec les catéchumènes, sollicitant avec eux notre admission dans l'Église. Quelle joie sera pour tous, tout à l'heure, l'entrée dans la Maison du Seigneur, où la table est dressée — l'autel.

L'actuel renouveau de la liturgie baptismale ne sera-t-il pas — humble et ardente suggestion de beaucoup de prêtres amis de la liturgie — l'occasion de doter nos églises — là où c'est possible — *d'un baptistère digne de sa haute destination*, bien situé, près de l'entrée, pour que le rite de l'introduction dans l'église garde tout son sens, et assez vaste pour que la foule puisse s'y grouper, ou du moins puisse être témoin de ce qui s'y fait. Il est évident que l'eau consacrée et les baptêmes conférés dans le *sanctuaire* et près de l'autel, ce n'est là qu'un pis-aller, qui n'est voulu que pour permettre aux fidèles d'être témoins des cérémonies. Faisons des vœux pour la restauration des baptistères de nos vieilles églises, et pour la construction de spacieux baptistères dans les églises nouvelles.

Je n'ai rien dit des confirmations qui ont suivi les baptêmes. L'évêque est à l'autel du vieux chœur, les confirmands à genoux devant lui; la foule, debout comme il convient à ce moment solennel, appelle l'Esprit-Saint conjointement avec l'évêque : *Spiritus scientiae et intellectus*. Amen. ... Des fidèles avoueront qu'ils n'avaient jamais compris jusque-là les liens qui existent entre la confirmation et le baptême.

Il est évident qu'une telle Vigile pascale, qui ne comporterait pas, comme complément de la consécration de l'eau, la collation de quelques baptêmes, serait tronquée de ce qui en est l'élément essentiel et l'achèvement, l'eau n'ayant été consacrée que *pour servir aux baptêmes*, de même que le Christ n'est passé par la mort que pour entraîner ses frères dans la vie.

Mais combien elle s'enrichit encore lorsque au baptême s'ajoute, à l'instant qui suit, la confirmation, sacrement qui parfait l'œuvre du baptême, en donnant la plénitude des dons de l'Esprit-Saint à ceux qui viennent de naître à la vie divine.

Vers l'autel

Après qu'à la fontaine on s'est lavé, on entre et l'on se met à table. Les mêmes, qui viennent d'être purifiés à la *Fontaine des Eaux*, vont s'asseoir au banquet de l'Agneau. Ils font leur entrée dans le sanctuaire où la Table est dressée, en priant Dieu par l'intercession des saints pour les besoins de la société chrétienne, *te rogamus audi nos*, spécialement, — à la demande de l'évêque — pour ceux qui vont recevoir quelque ordre mineur ou majeur.

En effet, voici qu'au cours de l'avant-messe se déroulent les rites d'une ordination qui vont nous rappeler que Sacerdoce et Eucharistie sont ordonnés l'un à l'autre.

Institués au cours de la même Cène pascale, ils restent étroitement unis, c'est pourquoi l'Église aime qu'à la messe pascale de la Résurrection, soit conféré le sacrement de l'Ordre. Mgr l'Évêque, en l'anniversaire de sa propre ordination, avait voulu que deux clercs reçussent, l'un les deux premiers ordres mineurs, l'autre le diaconat. S'il nous était permis de formuler un regret, c'est que les cérémonies de l'ordination qui se sont déroulées au chœur, derrière la haute balustrade de marbre, n'aient pu être vues et suivies des fidèles comme le furent, autour du baptistère, les baptêmes et les confirmations.

Nous ne dirons rien de la messe de la Résurrection, sinon que la communion — gage de la participation à la Pâque éternelle — y fut abondamment distribuée. Le retour de l'Alleluia avait été annoncé solennellement par le sous-diacre à l'évêque en ces termes : *Très Révérend Père, je vous annonce une grande joie c'est l'*Alleluia. A l'offertoire les fidèles virent avec intérêt deux petits clercs en aube traverser leurs rangs, l'un portant les œufs de Pâques, l'autre guidant le petit agneau pascal qu'ils allaient présenter à la bénédiction de Mgr l'Évêque.

Le soir de Pâques, aux vêpres, le baptistère fleuri et illuminé était le théâtre d'une visite d'action de grâces au chant du *Laudate pueri* à l'aller, de l'*In exitu Israel de Aegypto* au retour (rite pascal de Verdun et de nombreux diocèses). Tous comprennent désormais le sens profond de cette action de grâce au baptistère le soir de Pâques.

III

La bénédiction du cierge pascal et le cierge des fidèles

Le R. P. Guizard, S. J. *nous a posé un problème de traduction liturgique que nous avons voulu soumettre à Dom* Bernard Botte. *La réponse de notre collaborateur aidera à prendre conscience de la délicatesse d'un problème de traduction en même temps qu'elle indiquera les ressources de la technique pour une bonne catéchèse à base des textes liturgiques.*

(N.D.L.R.).

Permettez-moi, à propos de la Nuit pascale, de vous poser une question que je voudrais voir élucidée dans *La Maison-Dieu*, si vous jugez qu'il y a lieu.

C'est au sujet de la traduction de l'oraison par laquelle, au début, est béni le cierge pascal : « *Veniat, quaesumus, ... ut... sacrificium... arcana luminis tui admixtione refulgeat.* » Les traductions que j'ai lues dans plusieurs brochures de centres liturgiques ou paroissiaux me semblent, dans une imprécise périphrase, escamoter ce que je crois être le sens de cette partie de phrase. On recule devant le mot « mélange » *admixtione*, pour des raisons de style en français, mais on supprime l'idée. Pour moi, ce mélange fait allusion, comme la fin de l'oraison, au cierge que portent les fidèles et qui va être allumé à la flamme du cierge pascal. « Que non seulement le sacrifice de cette nuit resplendisse par la flamme de tous ces cierges, participée de celle du cierge pascal, mais qu'en tout lieu où sera porté quelque chose de ce mystère de sanctification, vos petits cierges portés chez vous, la puissance et grâce de la majesté divine soit là. »

C'est la même idée qui reviendra dans un moment à l'*Exsultet* : « *Qui, licet sit divisus in partes, mutuati tamen de luminis detrimenta non novit.* » Cette flamme divisée (participée), entre beaucoup, ne diminue pas de luminosité. Au contraire ! Symbolisme de la foi et de la grâce communiquée au baptême.

L'idée se trouve bien un peu dans les traductions de la dernière partie de l'oraison, mais elle n'est pas mise en lumière comme elle le serait si la première partie parlait carrément de la flamme du cierge des fidèles. On a reculé devant le mot « mélange », parce que, au sens français un peu étroit du mot, deux flammes ne se mélangent pas, mais on a expulsé l'idée que contient le mot latin. Qu'on garde le mot ou, si l'on veut, que l'on traduise par « participation », afin de garder l'idée.

Prêchant cette année le carême dans une cathédrale, je n'ai pas craint, notamment dans une instruction préparatoire qui expliquait le sens et les rites, d'insister sur cette idée et de dire : « Ces cierges que vous emporterez seront comme une réplique de ceux de la Chandeleur. Ils auront participé en quelques sorte à la bénédiction donnée par le Pontife au cierge pascal. Comme ceux de la Chandeleur, comme les rameaux de dimanche, ils seront chez vous avec le souvenir une invitation à la prière, à la demande des grâces que le mystère pascal vous a apportées. Une sorte de sacramental. »

Ai-je été hérétique ? Ai-je été purement... accomodaticisant ? ou ai-je été dans le sens de la liturgie ? j'aimerais le savoir.

J'ai lu dans *Le Mystère pascal* (p. 377) que le *divisus in partes* venait de ce qu'on découpait le cierge pascal et que chacun en emportait chez lui un petit morceau. Si cela est bien prouvé historiquement, je m'incline; mais le symbolisme me paraît autrement pur et noble s'il s'agit de la flamme qui a été participante de celle du cierge pascal.

G. Guizard, S. J.

Voici la réponse de Dom Bernard Botte :

Pour satisfaire la légitime curiosité de votre correspondant, il est préférable, je crois, de reprendre les choses d'un peu plus haut.

Qu'est cette oraison *Veniat quaesumus*? Après avoir été affectée à la bénédiction de l'encens, elle est aujourd'hui donnée comme bénédiction sacerdotale du cierge pascal. A son origine, elle ne se rattache à aucun de ces deux usages. Ce n'est pas une oraison sacerdotale, mais la fin du *praeconium* diaconal *Deus mundi condito*, qui est donné par le Sacramentaire gélasien et par le supplément d'Alcuin au grégorien. Le diacre a offert le cierge, après avoir fait l'éloge de l'abeille, suivant la tradition : « Talia igitur, Domine, digne altaribus tuis munera offeruntur, quibus te lactari religio christiana non ambigit. » Puis il enchaîne immédiatement : « Veniat ergo omnipotens Deus super incensum, etc. » On voit immédiatement ce que signifie, dans le texte primitif, le *sacrificium quod hodie litatum est*. Ce n'est pas autre chose que l'offrande du cierge lui-même, tout comme dans l'*Exsultet* « incensi huius sacrificium vespertinum ». Ce que cela peut bien signifier dans le contexte actuel, j'avoue que je ne le vois pas du tout, puisqu'on suppose que l'offrande du cierge n'a pas encore été faite. Mais cela exclut aussi l'hypothèse que l'*arcana tui luminis admixtio* fasse allusion à l'allumage des cierges des fidèles. Notons d'ailleurs que ni le contexte du *praeconium* ni les rubriques du gélasien ne font la moindre allusion à ce rite. L'expression elle-même n'évoque pas du tout une lumière matérielle : *arcana* qualifie la lumière cachée, secrète, invisible de Dieu, *invisibilis regnator* (telle est la leçon authentique, et non *regenerator*). Que ce soit bien là le sens, nous en avons la preuve dans la bénédiction des fonts qui emploie la même expression : « Arcana sui luminis admixtione fecundet. » Le missel romain a *numinis*, mais la leçon de tous les témoins anciens jusqu'au XIII[e] siècle au moins est *luminis*. Le premier document où j'ai relevé *numinis* est daté de 1523. Peut-être y en a-t-il de plus anciens, mais en tout cas la leçon originale *luminis* est certaine. Le mélange d'eau et de feu a sans doute paru étrange à quelque correcteur. Mais dans l'ancien texte occidental de Matth., 3, 16, attesté par saint Justin et par la *vetus latina*, du feu sortait du Jourdain après le baptême de Jésus. D'autre part, les eaux du baptême doivent servir à l' « illumination » des catéchumènes. Le symbolisme est donc parfaitement cohérent. Mais il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une lumière matérielle, mais de la lumière spirituelle de Dieu qui doit donner aux eaux du baptême le pouvoir d'éclairer les baptisés.

L'identité d'expression nous invite donc à voir aussi, dans la prière qui nous intéresse, la lumière spirituelle de Dieu. C'est comme la réponse de celui-ci à l'offrande qu'on lui fait d'un cierge allumé : la lumière cachée du Roi invisible doit venir se mêler à celle du cierge pascal et illuminer l'âme des fidèles. Le symbolisme est ici aussi parfaitement cohérent.

Quant à la dernière partie de la prière, il me paraît certain qu'elle fait allusion, non aux cierges des fidèles dont on ne parle nulle part, mais à l'usage d'emporter des fragments du cierge bénit qu'on utilisait pour chasser les démons. Nous avons deux bénédictions datées exactement du début du VI[e] siècle, avant 511, qui en font mention. Elles sont l'œuvre d'Ennodius, qui fut diacre à Pavie avant d'en devenir évêque. Voici le texte de la première : « Si quis hinc sump-

serit adversus flabra ventorum, adversus spiritus procellarum, tua iussa faciens, sit illi singulare profugium » (P. L., 63, 260). Et voici celui de la seconde : « Tu, resurrectionis tuae tempore, quo vernat anni reviviscentis infantia, sumptam ex hoc contra procellas vel omnes incursus, fac dimicare particulam » (*ibid.*, 262). Le mot *particulam* enlève toute espèce de doute sur le sens : il ne peut s'agir que de parcelles du cierge pascal.

L'interprétation du P. Guizard n'est donc pas conforme à la lettre du texte. Il a fait une accommodation, mais une accommodation qui me paraît parfaitement légitime et conforme à l'esprit du texte, si l'on tient compte de l'usage nouveau. Les cierges, qui ont été allumés au cierge pascal et ont été tenus en main par les fidèles pendant l'offrande du diacre, peuvent être aujourd'hui légitimement considérés comme bénits et offerts à Dieu. Ils sont bien quelque chose *ex huius sanctificationis mysterio*, et partout où ils seront portés ils symboliseront la lumière invisible de Dieu qui doit chasser les démons. N'oublions pas que *maiestas* est une traduction de la *doxa* biblique qui évoque le rayonnement de la gloire divine. Cette accommodation me semble même le seul moyen de donner un sens au texte dans notre contexte actuel.

Il y a peut-être encore l'un ou l'autre point qui est obscur dans cette prière. Je ne suis pas parfaitement sûr du sens exact de *intende*, restitué d'après les témoins anciens. Est-ce bien « regardez » qu'il faut comprendre ? C'est possible, et on peut défendre ce sens par des analogies. Mais ce n'est pas le seul sens du verbe, et je ne sais s'il convient parfaitement au contexte. *Intendere* signifie aussi étendre, donner de l'intensité. La discussion de ce point demanderait plus de développement que je n'en puis donner ici, et je me contente de poser un point d'interrogation.

Puis-je dire aussi que l'oraison *Veniat quaesumus* est un des points qui me paraissent moins heureux dans la vigile pascale ? En faisant bénir le cierge par le prêtre, on a peut-être obéi à une exigence de la théologie moderne. Mais croire qu'on lui a « restitué » cette bénédiction est une erreur historique, et les faits se vengent des théories : on n'a rien trouvé d'autre comme formule de bénédiction que la fin d'un *praeconium* diaconal. Dans toute la tradition occidentale, la prière du diacre a été considérée comme une bénédiction : le cierge est bénit parce qu'il est offert à Dieu, et c'est le diacre qui l'offre. Les formules d'Ennodius, dont je parlais tantôt, et qui sont certainement des formules diaconales (on y prie *pro sacerdote nostro*) demandent explicitement la bénédiction de Dieu : « Postulamus ut supernae benedictionis munus accommodes (P. L., 63, 260)... tu ad tribuendam benedictionem evocatus ministerio humani sermonis inlabere » (*ibid.*, 262). Le résultat de l'adaptation qu'on a faite ne me paraît pas très heureux. Comme je l'ai dit, je ne vois pas du tout ce que peut signifier dans le contexte actuel le *sacrificium quod hodie litatum est*. Ce n'est plus l'offrande du cierge puisqu'elle n'est pas encore faite, et ce n'est pas non plus le sacrifice eucharistique. Ce n'est pas davantage le sacrifice du Christ considéré dans sa réalité historique qui appartient au passé, car *hodie* n'aurait alors aucun sens. J'ai beau chercher,

je ne trouve pas d'issue, et l'adaptation au nouveau contexte me paraît tout simplement impossible. D'autres seront peut-être plus subtils que moi. Je le souhaite. En attendant, les traducteurs peuvent toujours s'en tirer par une prudente réticence, en supprimant toute notion de temps : « Le sacrifice offert aujourd'hui. » On peut croire alors qu'il s'agit d'un fait futur, ou bien de l'offrande du cierge ou bien de l'eucharistie. Mais c'est une traduction qui corrige le texte.

BERNARD BOTTE, O. S. B.

IV

Note sur l'utilisation liturgique du cierge pascal

Mise à part l'étincelante et flamboyante cérémonie inaugurale de la sainte veillée, si heureusement restaurée et remise à son heure nocturne ces dernières années, force nous est bien d'avouer qu'à s'en tenir aux seules précisions des rubriques rien n'est plus flou, dans tout l'ensemble de la liturgie, que le sort réservé au cierge pascal une fois achevée la cérémonie au baptistère. Les auteurs approuvés ne sont pleinement d'accord ni sur la place à lui donner et à lui maintenir, ni sur le temps de son maintien, ni sur les circonstances où il convient de l'allumer, ni surtout sur ce qu'on en doit faire après son extinction à la messe solennelle de l'Ascension, et après la seconde bénédiction des fonts à la vigile de Pentecôte.

Dans la très prosaïque pratique courante, on le relègue alors au magasin des accessoires, on le démunit des cinq clous de cire enrobant les grains d'encens et on attend l'année suivante pour le remettre en service, jusqu'à ce que l'usure impose l'acquisition d'un cierge neuf. Il sert ainsi cinq ou six fois, souvent plus. Le nouveau cérémonial, imposant la gravure profonde du millésime, déconcerte les curés en mal d'argent [1].

Passons sur ces petitesses et essayons de dégager, par une étude attentive des documents, une ligne de conduite qui donne au symbolisme de cette attachante figuration de la présence parmi nous du Christ ressuscité un sens susceptible de rayonner sur tout l'ensemble de la vie liturgique de l'année.

Nous examinerons donc successivement :

1° les prescriptions positives de la rubrique concernant le cierge pascal au cours de la sainte veillée;

2° celles relatives à son usage entre Pâques et l'Ascension;

3° les circonstances (très mal définies) de son extinction à cette

1. On m'a déjà demandé s'il était loisible de reboucher à la cire le chiffre variable.

date, puis de sa remise en service lors de la seconde bénédiction des fonts;

4° ce que certains usages locaux anciennement mentionnés ou encore survivants et le silence des données positives en cours permettent d'imaginer pour prolonger le reste de l'année le symbolisme baptismal indéniable du cierge pascal.

Le cierge pascal à la cérémonie inaugurale de la vigile pascale.

Il saute aux yeux de l'observateur le moins averti que si l'on fait abstraction d'un symbolisme historique et fondamental qui ne pouvait pas ne pas s'imposer dès les origines, le cierge pascal apparaît comme un accessoire indispensable à la célébration de la sainte veillée dans les ombres de la pleine nuit. Ce sont les conditions mêmes dans lesquelles étaient conféré le baptême qui ont imposé ce caractère unique, central, d'un éclairage intense et rayonnant. On y a vu tout de suite la splendeur du Christ ressuscité venant à la rencontre de son épouse mystique, dont le sein maternel et régénérateur est figuré par la fontaine sacrée. De là les effusions, lors de la préface consécratoire des fonts, d'une verve tellement latine qu'elle me paraît défier toute expression en langue moderne.

C'est, à mon sens, lorsque la célébration de la sainte veillée dut se faire dans des sanctuaires dépourvus de fonts ou pour consacrer des fonts sans y célébrer immédiatement quelques baptêmes que le symbolisme a commencé de gauchir vers les imprécisions qu'on dira plus loin.

On devra donc retenir comme fil directeur dans tout ce qui va suivre que le cierge pascal est essentiellement le lampadaire baptismal et que tout baptême étant une pâque, c'est à sa lumière, celle même du Christ, qu'on devrait, en tous temps le conférer. De même on tirera comme corollaire que tout allumage liturgique du cierge pascal comporte un rappel du baptême.

Selon le nouveau rite du samedi saint, le cierge est évidemment annuel, puisque millésimé solennellement; il est porté d'avance sur la crédence avec les divers accessoires prévus pour la bénédiction du feu nouveau.

C'est à cette place, à l'entrée de l'église, qu'il est solennellement marqué au chiffre de l'année en cours, muni des grains d'encens figurant les plaies glorieuses du Christ ressuscité, allumé à la flamme tirée de la pierre et finalement bénit, puis porté en procession au chant du triple *Lumen Christi*, c'est à sa lumière qu'on allume toutes les autres avant de le placer, bien en vue, au milieu du chœur; il signifie si bien la présence nouvelle du Christ au milieu des siens qu'avant de chanter sa louange on lui rend les honneurs de l'encensement. Remarquons, au passage que, par opposition à l'ancien rite, qui donnait, à l'autel et avec la chasuble et le manipule, à la veillée de lectures, les allures d'une avant-messe, le nouveau, célébré au chœur en chape, à la banquette de vêpres, lui rend pleinement son caractère initial d'office de nuit. Le caractère d'avant-messe avait encore été accentué par le rite dominicain qui fait réciter,

pendant la première lecture, par le célébrant et les ministres, les prières ordinaires au pied de l'autel.

Le cierge pascal éclaire, au milieu du chœur, la bénédiction de l'eau et, s'il y a lieu, l'administration des baptêmes; il serait porté en tête de la procession si bénédiction et baptêmes avaient lieu au baptistère.

On ne le porte pas à la procession de transfert de l'eau baptismale aux fonts : symboliquement, le jour a lui, c'est la colonne de fumée, figurée par l'encensoir, allumé, lui aussi, au feu nouveau, qui guide le peuple de Dieu dans sa marche.

C'est seulement après la rénovation des promesses baptismales que le cierge pascal est transporté du milieu du chœur à sa place normale, sur son candélabre, au coin de l'évangile, près de l'ambon. Il serait abusif de le laisser, tout le temps pascal, au milieu du chœur, comme on l'a fait en 1952 dans quelques églises, la rubrique 29 est très précise sur ce point.

Entre Pâques et l'Ascension

Rien jusqu'ici n'a démenti le caractère strictement baptismal du cierge pascal, les déviations vont commencer avec la détermination précise de son allumage liturgique.

On se trouve ici en présence de deux traditions opposées : pour la première, paroissiale et baptismale, le cierge pascal, luminaire du baptême, ne s'allume que pour l'Eucharistie dominicale et festive commune, qui est proprement le renouvellement hebdomadaire ou la commémoration mystérique du baptême. Pour la seconde, basilicale et monastique, née dans des églises dépourvues de fonts baptismaux, la lumière du Christ n'a éclairé que la veillée nocturne et le sacrifice qui la clôture, elle éclairera donc, tout le temps pascal, l'office choral intégral.

Entre les deux naît un usage bâtard qui étend, dans les paroisses, l'allumage du cierge pascal à tous les offices choraux célébrés le dimanche, ainsi qu'aux fêtes du temporal, voire des saints.

C'est tout au moins ce qui semble devoir ressortir d'une décision de la S.C.R., dont on remarquera la date tardive pour qui considère l'antiquité de l'usage dont on postule la normalisation :

> *Quando debet accendi cereus paschalis, quibus diebus, quibus horis, num tantum dominicis, an etiam aliis diebus festis, et in Missis et in Vesperis, an etiam in Matutinis solemniter celebratis?*
>
> Resp. : *Cereus paschalis regulariter accenditur ad Missas et Vesperas solemnes in tribus diebus Paschae, sabbato in Albis, et in diebus dominicis usque ad festum Ascensionis D.N.J.C. quo die cantato evangelio, extinguitur. Ad matutinum et in aliis diebus et solemnitatibus etiam solemniter celebratis non accenditur, nisi adsit consuetudo, quod durante tempore paschali accendatur, quae servanda esset* (Die 19 maii 1607, in Placentina, ad 13, n° 204).

La réponse précise la coutume romaine tout en reconnaissant la légitimité des autres, elle laisse d'ailleurs sans solution le plus gros

de la difficulté proposée; la coutume romaine est strictement baptismale, si on allume le cierge à vêpres les trois jours de Pâques, c'est-à-dire dimanche, lundi et mardi, ainsi que le samedi *in Albis*, c'est à cause de la procession aux fonts et de la cérémonie de déposition des chrémeaux.

On pourrait ergoter sur le point de savoir si l'esprit de la réponse comporte l'allumage aux vêpres des dimanches au delà de Quasimodo, car la lettre peut tout aussi bien s'entendre exclusivement de la seule messe passée l'octave de Pâques. Quant à l'allumage aux nocturnes et à laudes, la coutume, non désavouée, n'en a pu naître qu'en suite d'un symbolisme fondé sur l'éclairage de l'office indépendamment du baptême, c'est-à-dire dans les chapitres et monastères dépourvus de fonts.

Reste que l'allumage, même le plus étendu, ne concerne nulle part d'autres circonstances que celles de la très antique célébration ecclésiale sabbatique et dominicale : premières vêpres, matines et laudes, messe et secondes vêpres, à l'exclusion des heures ascétiques et monastiques : prime, tierce, sexte, none et complies, encore ne voudrais-je pas jurer qu'ici ou là, on n'ait jamais allumé pour tierce et sexte encadrant la messe conventuelle ou pontificale.

Les communautés astreintes au chœur ayant eu tendance à toujours allumer au temps pascal pour la messe conventuelle, surtout solennelle, la question s'est posée pour les féries pénitentielles des litanies et des rogations. On l'a tranchée par la négative et je me range volontiers à cet avis, mais certes pas pour la raison avancée par Merati et que je transcris telle que nous la fournit l'*Ordo* de Paris pour 1952 :

> *Cereus paschalis non accendendus est in M. de Rog. quem accendere nunquam fas est cum in M. color violac. vel niger adhibetur* (*SRC*, 19 mars 1607).

Cette *raison* est un non-sens, car si on la prend à la lettre, le cierge pascal devrait être éteint toute la veillée pascale, depuis l'*Exsultet* jusqu'à la messe. La vraie raison est que les Rogations ne sont ni un dimanche ni une fête et surtout que la messe de station est chantée, par définition, ailleurs qu'au chœur et au cours d'une procession à laquelle ne figure point le cierge pascal. La première considération vaut *ubi non fit processio* quand le jour étant libre de toute fête, il est obligatoire de chanter la messe du lundi des Rogations comme messe capitulaire ou conventuelle occurrente.

Extinction et sort postérieur du cierge pascal.

Transcrivons tout d'abord dans sa brièveté la rubrique du Missel romain qui fait seule loi à la lettre :

> *Dicto Evangelio exstinguitur Cereus Paschalis, nec ulterius accenditur nisi in Sabbato Pentecostes ad benedictionem Fontis.*

Voyons maintenant ce qu'en ont fait les auteurs à en juger d'après les prescriptions de l'*Ordo* de Paris :

Post M. princip. Evang. Cereus pasc. exstinguitur et M. expleta, a candelabro removeatur serveturque ut accendatur Vig. Pentec. ad Font. Bapt. Benedictionem (*Mem. Rit.*, tit. VI, c. II, § 7, n° 6).

Levavasseur-Haegy-Stercky prescrivent cet enlèvement après la messe en renvoyant à la rubrique du jour qui ne le comporte aucunement, ici on se réfère au *Memoriale Rituum* de Benoît XIII, dont les prescriptions ne sauraient valoir que pour les petites églises où l'on doit officier sans ministres sacrés. Quoi qu'il en soit, l'enlèvement ne s'impose nullement, puisque le cierge doit encore servir et que les rubriques du samedi vigile de Pentecôte parlent de l'allumer comme étant là, sans spécifier qu'on va le chercher ailleurs qu'à sa place.

On ne trouve nulle part la moindre précision sur la personne qui doit éteindre le cierge pascal. Dans un certain nombre de paroisses parisiennes l'usage est de le porter à souffler au célébrant, mais le cérémonial parisien n'en dit rien.

Le missel dominicain ne mentionne pas l'extinction, il n'en est pas question non plus dans bon nombre de missels locaux.

On rallume le cierge pascal pour descendre en procession le samedi vigile de Pentecôte à la bénédiction des fonts (avec, n'en déplaise à Merati, les ornements violets), tout s'y passe comme à Pâques, sauf à souligner ce point capital que les rubriques, aussi bien que les auteurs, gardent le silence le plus profond sur ce que devient le cierge après la bénédiction. Il n'est point prescrit de le porter au retour en tête de la procession. Ne serait-ce pas parce que sa destinée normale, jamais définie dans la suite du fait que personne ne songeait à la mettre en question, était de rester désormais toute l'année au baptistère comme témoin du caractère pascal de l'initiation chrétienne à quelque date qu'elle soit conférée? Rien, en particulier, ne précise si le cierge débité à Rome en *Agnus Dei* est celui de l'année ou de l'année précédente.

C'est ce que semble attester l'usage conservé à ma connaissance jusqu'à 1939 et sans doute après les anciennes paroisses chartraines du diocèse de Versailles d'utiliser le cierge pascal de l'année comme cierge des baptêmes. Je ne saurais, parallèlement, passer sous silence la coutume, mentionnée au Rituel des Bénédictines de Montmartre en 1664, d'allumer pour les prières des agonisants le cierge pascal de l'année. Cela ne relève pas d'une fantaisie sentimentale néo-gallicane, mais d'un symbolisme profond qui plonge ses racines dans un lointain passé.

On a insinué que le symbolisme serait beaucoup plus complet en allumant au cierge pascal, flambeau du baptistère et lumière du Christ, le cierge remis au néophyte comme signe de sa vie chrétienne personnelle; j'y souscris très volontiers. Il faudrait veiller aussi à la conservation du feu nouveau, qu'on laisse aujourd'hui si facilement s'éteindre depuis que les veilleuses du Saint-Sacrement sont électriques et qu'on allume à la diable les réchauds d'encensoir. Autrefois la relève se faisait soigneusement soir et matin entre le gros réchaud de la sacristie des cathédrales ou des grandes églises et la

veilleuse de la réserve; le rituel a même une bénédiction spéciale du feu en cas d'extinction fortuite (App., n° 30). Ce sont là des sacramentaux à ne pas négliger, mais dont on ne parle plus guère. D'aucuns y verraient même quelque réminiscence païenne du culte de Vesta, ce qu'à Dieu ne plaise! En fût-il même ainsi qu'il ne faudrait pas trop se hâter de parler d'emprunt, mais bien plutôt de survivance rattachable à la tradition primitive religieuse, comme pour l'eau bénite et les rites sacrificiels.

Conclusion.

Revenons maintenant aux précisions apportées, à l'usage des petites églises, par le *Memoriale Rituum* de Benoît XIII. Elles présentent un singulier amalgame de données traditionnelles fort antiques et d'innovations dues à un symbolisme mal compris. Le cas n'est malheureusement pas inouï à l'époque où elles furent rédigées et la récente restauration de la veillée pascale fait naître l'espoir d'une sérieuse révision à laquelle voudrait contribuer cette étude.

Il s'agit (VI, II, § 7, n° 6) de la conclusion de l'ancien rite du samedi saint, après le retour à la sacristie :

Item extinguitur cereus paschalis; qui tamen, remanens in suo Candelabro, accendetur in Missis in omnibus Dominicis, ac festis Domini, et Sanctorum de praecepto; et usque ad Evangelium, inclusive, in die Ascensionis Domini; quo dicto, Cereus extinguitur, et completa Missa removetur a candelabro, et servatur accendendus in Vigilia Pentecostes ad Benedictionem Fontis.

Le cierge pascal doit donc bien demeurer en place tout le temps pascal et on ne l'allume qu'à la messe des dimanches et fêtes du temps; il n'est point ici question des vêpres, de matines ni de laudes, qui étaient cependant encore fréquemment célébrées à la campagne au XVIII[e] siècle.

L'addition des fêtes de saints régulièrement chômées marque un point, pas très heureux, pour l'esprit moderne de dévotion.

L'extinction après l'évangile de l'Ascension marque le choix fixé par l'Église romaine entre le symbolisme fondamental baptismal du cierge et la simple figuration historique de la présence physique du Christ ressuscité. Elle corrobore l'interdiction portée par la S.C.R., le 20 décembre 1783, contre la coutume portugaise de différer l'extinction jusqu'à none de la fête, à cause de l'antienne *Videntibus illis*, chantée à l'heure même où le Christ avait visiblement disparu (4265).

Quant à la prescription d'enlever le cierge après la messe, elle constitue une nouveauté assez regrettable, sur laquelle il est souhaitable de voir revenir.

Ici non plus, rien n'est précisé concernant le sort du cierge après la seconde bénédiction des fonts. Peut-on en conclure que la voie est libre pour les ressourcements qu'on a dits?

H.-R. Philippeau.

V

« Sedentes auscultant »

Cette formule des rubriques de la Nuit pascale est remarquable. Elle nous rappelle enfin que les lectures sont faites pour être écoutées, et que chacun doit les entendre. Elle fait écho fort heureusement aux vieux textes du Pontifical pour l'ordination des lectures... L'expérience montre que, hélas ! lecteurs et sous-diacres se préoccupent trop peu d'être entendus et écoutés, et c'est sans doute la raison qui a entraîné l'usage, devenu officiel dans le *Ceremoniale episcoporum*, d'après lequel le célébrant doit lire en son particulier ce que le lecteur et le sous-diacre chantent de façon si peu intelligible.

Dans la Vigile pascale, désormais, le célébrant écoute, les ministres écoutent, le clergé écoute (donc sans dire son bréviaire), le peuple écoute (donc après avoir fermé ses livres). Le lecteur veille donc à l'acoustique et articule de façon à être vraiment entendu et compris.

Mais ce principe si juste, si évident qu'on se demande pourquoi il a fallu une rubrique de 1951-1952 pour le redécouvrir, entraîne deux conséquences.

La première, c'est qu'on doit se plaindre d'une précision apportée à la rubrique elle-même en 1952, qui fait placer le diacre pour l'*Exsultet* et les lecteurs pour les prophéties, le visage tourné vers le mur de gauche : il tourne le dos au célébrant et ses ministres (qui, *sedentes*, auront désormais du mal à *auscultare*), et ne regarde pas les fidèles, ce qui est contraire à tous les principes de déclamation. Cette précision de rubrique, espérons-le, ne demeurera pas dans l'édition définitive de l'*Ordo*.

Seconde conséquence. Si les fidèles *sedentes auscultant*, leur livre fermé, c'est qu'on leur dit des choses qu'ils entendent, non seulement de leurs oreilles, mais de leur intelligence. Ils ne le pourront faire que si la lecture des quatre prophéties a lieu dans leur langue maternelle. Reconnaissons que cette interprétation a été instinctivement adoptée dans la presque unanimité des paroisses où la Vigile pascale a été célébrée, et dès la première année. Le nouveau rite étant tout entier d'une structure si franchement pastorale, la chose a semblé toute naturelle, et pourtant le sens affiné qu'ont les prêtres et les fidèles des impérieuses exigences du sacré les avertit aussitôt, dès que ces exigences sont méconnues. Il me semble donc qu'on a des raisons très sérieuses d'estimer que la formule des nouvelles rubriques *sedentes auscul-*

tant peut s'interpréter légitimement comme une discrète mais sûre invitation dont nous pouvons tirer un parti pastoral.

Aimé-Georges Martimort.

VI

La place des baptêmes dans la Nuit pascale

On aura pu s'étonner de lire dans *La Maison-Dieu*, numéro 29, page 97, sous la signature des directeurs du C.P.L., l'affirmation que le décret de 1951 ne parle pas du tout de la célébration du baptême pendant la nuit pascale. D'autre part, le livret *O Nuit bienheureuse*, deuxième édition révisée, page 29, a placé la célébration du baptême aux Fonts, après qu'on y a versé l'eau baptismale et qu'on les a encensés.

Or l'*Ordo Sabbati Sancti* de 1952, page 37, fin du paragraphe 21, contient cette rubrique très nette : *Tunc miscet ipsum oleum cum aqua. Si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto.* Le baptême doit donc se célébrer au chœur, avant la procession aux Fonts. Nous nous excusons de cette double erreur. Elle s'explique parce que nous avions rédigé article et livret, pour les faire paraître à temps, d'après le décret paru dans les *Acta Apostolicae Sedis*, avant d'avoir reçu l'*Ordo Sabbati Sancti*. Or la rubrique en question ne figure pas dans les *Acta* (vol. XXXIV, sér. II, v. 19, n. 1, en bas de la page 59).

On nous permettra cependant de reprendre la remarque déjà formulée par M. l'abbé Viale, en 1951 (cf. *La Maison-Dieu*, n° 26, p. 50) : « On souhaiterait aussi que la rubrique relative au baptême (*si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto*) fût rédigée de telle façon que l'administration du baptême soit présentée comme la règle, et l'absence de baptême simplement tolérée, *justa de causa*; et pour éviter toute équivoque, il faudrait préciser que, la *catechizatio* étant faite dans la journée, le prêtre commence immédiatement à *Credis in Deum.* »

L'expérience de 1952 a montré l'intérêt de cette requête. Ici, un ordinaire a exigé, contrairement à la rubrique ancienne, mais toujours valable, du Missel, que les rites antérieurs au *Credis in Deum* soient accomplis par le même prêtre, dans le même lieu. Ailleurs, un baptême a été célébré solennellement du début à la fin, pendant la nuit pascale, qu'il a indûment prolongée[1].

1. La cérémonie en question ayant été célébrée dans une église non

D'autre part, l'*Ordo* de 1952, paragraphe 25, contient cette rubrique, préalable à la rénovation des promesses baptismales : « *Celebrans, depositis paramentis violaceis, assumit stolam et pluviale albi coloris.* » Nous avons vu un cérémoniaire, attaché à l'observance littérale de cette rubrique, faire prendre les ornements blancs pour le baptême; faire reprendre les ornements violets pour la procession aux Fonts; enfin faire reprendre les ornements blancs pour la rénovation ! Il faudrait donc signaler que le célébrant prend les ornements blancs pour le baptême (commençant à *Credis in Deum*) et les garde jusqu'à la fin. Rien n'est plus fastidieux que ces déshabillages et rhabillages multipliés en présence des fidèles.

A.-M. Roguet.

VII

Plaidoyer pour le baptistère

Après ces mises au point sur la place du baptême, il est tout naturel de consigner ici quelques réflexions relatives au rôle du baptistère dans la nuit pascale. Elles feront écho à plusieurs lettres reçues à ce sujet.

Le nouveau rite de la nuit pascale prescrit de célébrer la bénédiction de l'eau baptismale et les baptêmes non pas au baptistère (sauf si celui-ci « est séparé de l'église », cas très rare en France), mais « au milieu du chœur, devant le cierge bénit, à la vue des fidèles ». Nous avions relevé la valeur pastorale de cette rubrique : on se souciait enfin d'accomplir les rites « à la vue des fidèles » ! Mais, après deux ans d'expérience, et tant que la liturgie pascale n'est pas définitivement fixée, on peut noter les inconvénients de cette pratique.

Sans doute l'état d'abandon où sont laissés certains baptistères et presque partout leur emplacement dans un lieu étroit et peu accessible ne permettraient pas d'y célébrer la bénédiction de l'eau et les baptêmes avec beaucoup de splendeur et à la vue des

paroissiale, on célébra le baptême avec de l'eau apportée de l'église paroissiale... qui avait fait la cérémonie le matin ! On pourrait souhaiter une rubrique précisant que, même dans une église non paroissiale, ne possédant pas de fonts, on doit consacrer l'eau baptismale du moment qu'on doit célébrer *hic et nunc* un baptême ? Cela va sans dire, mais cela irait encore mieux en le disant !

fidèles. Néanmoins, malgré la rubrique du décret de 1952 qui recommande d'orner le « vase » destiné à remplacer les Fonts, en combien d'endroits cette cérémonie capitale s'est-elle accomplie sur une lessiveuse ou une cuvette plus ou moins adroitement camouflée avec des linges et des fleurs ?

Si cet ersatz demeure obligatoire, les curés n'éprouveront jamais le besoin de restaurer leurs Fonts baptismaux, et même dans la construction d'églises nouvelles on ne se souciera guère d'assurer à ceux-ci un emplacement ou une décoration qui les mette en valeur. En dehors de la nuit pascale, c'est-à-dire dans l'immense majorité des cas, les baptêmes seront célébrés en des lieux peu dignes. Il sera impossible de promouvoir la piété envers le baptistère. La signification pascale de tout baptême restera théorique, puisque le baptistère où ont lieu la plupart des baptêmes ne joue à peu près aucun rôle dans la liturgie pascale. Ne serait-il pas bon de spécifier que les cérémonies de la nuit pascale doivent se faire au chœur, là où le baptistère est mal placé ou peu digne, mais que leur lieu normal est le baptistère, auquel curés et architectes doivent avoir à cœur d'assurer un emplacement et une décoration dignes de lui, soit en déplaçant et en aménageant les baptistères dans les églises existantes, soit en créant des baptistères bien conçus dans les églises nouvelles ? (Notons en passant qu'il peut être avantageux de placer le baptistère dans un bras du transept, la tradition étant sauve si l'on demeure près d'une porte.)

Sans doute le décret de 1952 a-t-il remédié à l'inconvénient de négliger totalement le baptistère dans la nuit pascale, puisqu'on doit s'y rendre en procession pour y verser l'eau baptismale et l'encenser. Mais cela réduit le baptistère au rôle de réservoir : il n'est plus la source de la vie divine. D'autre part, plusieurs de nos correspondants l'ont noté aussi, le rétablissement du *Sicut cervus* et de l'oraison qui suit est assez artificiel, puisque ces deux pièces, faites pour précéder le baptême, lui sont devenues postérieures. Et enfin pourquoi prescrire qu'on revient *en silence* du baptistère au chœur, ce qui fait tomber le *tonus* de la cérémonie ? Est-ce pour assurer un moment de recueillement avant la rénovation des promesses du baptême ? L'idée serait bonne, et l'on est heureux de voir le silence reprendre une place importante dans la liturgie. Mais une procession en silence sera toujours une chose lugubre et contraire à la tradition, qui veut qu'une procession soit accompagnée de chants, en dehors de certaines circonstances exceptionnelles et assez austères, comme le retour du reposoir pour les vêpres du jeudi saint.

A.-M. R.

VIII

Le mystère pascal en termes d'engagement

(A propos d'un article de M. Louis Rétif dans *Masses ouvrières*, et aussi d'un article de M. Henri Duméry dans *Esprit*.)

Après l'accueil enthousiaste fait à la réforme liturgique de la Vigile pascale, on en vient à se demander maintenant si cet enthousiasme est bien de mise. « Quel prêtre de paroisse ouvrière, écrit M. Rétif (pourvu qu'il ait un contact authentique avec les masses populaires), ne voudrait rappeler au liturgiste, *en un dialogue inspiré du désir de compréhension mutuelle*, combien le peuple est encore loin d'accéder à la liturgie, fût-elle rendue plus expressive ! » (*Masses ouvrières*, 73, mars 1952, p. 36).

C'est bien ce dialogue que cherche M. Rétif par l'article cité. Nous aurions mauvaise grâce à l'éviter, d'autant plus que nous le cherchons nous-même depuis longtemps, et que M. Rétif nous convoque à un salutaire examen dont nous lui savons gré.

N'est-il pas significatif que ce dialogue s'engage concrètement au sujet de la nuit pascale, dont la réforme fut inspirée au Saint-Siège par un réel souci d'être fidèle à la fois aux richesses de la liturgie la plus antique et aux pressantes aspirations de la pastorale moderne. Il serait absolument ridicule de chercher dans les lignes qui suivent autre chose qu'une recherche de précision et de vérité en faveur d'un effort qui veut rester commun et fraternel. Les citations de l'article écrit par M. Rétif ne doivent jamais être isolées de leur contexte. Elles ne dispensent pas de la lecture de cet article.

Liturgistes et pasteurs

Au préalable, il existe une question de mots. Opposer liturgistes et pasteurs, c'est risquer de terribles simplifications, parfois peut-être des injustices, et certainement c'est compromettre la lucidité d'un problème qui doit rester concret : puisqu'on veut faire de la pastorale, pour autant qu'on oppose des tendances, on néglige le réel et l'on passe au parti pris. Un exemple d'accident regrettable dû à cette confusion, n'est-ce pas cette allusion « au malaise qu'éprouvent les rares curés mêlés aux cénacles liturgiques » (lisez : aux sessions du C.P.L. à Vanves). Si l'on prenait soin de parler un langage moins abstrait, on dirait qu'en effet dans les sessions du C.P.L. les curés, moins rares qu'on ne le dit, éprouvent parfois un malaise en entendant des théologiens, des professeurs, voire des missionnaires, décrire les exigences d'une pastorale respectueuse de la foi. Et ce malaise, nous croyons pouvoir dire qu'il est le plus souvent salutaire tant pour ceux qu'on nomme liturgistes que pour ceux qui

sont véritablement pasteurs. On pourrait citer des témoignages volumineux, on pourrait surtout faire toute l'histoire de deux années de travail au cours desquelles les avis donnés au C.P.L., à la fois par des théologiens et des pasteurs, ont fait évoluer considérablement les thèses émises au point de départ des travaux.

« Certaines conclusions des sessions liturgiques ne répondent pas aux soucis d'une pastorale réaliste. S'agit-il, par exemple, de souligner la présence du monde du travail à la messe, on récuse à juste titre l'appellation « messe du travail », sans pour autant paraître ressentir l'angoisse qui étreint les pasteurs devant l'éloignement du monde du travail. » — C'est juger bien sévèrement des confrères qui peut-être sont plus inquiets qu'on ne le dit. Pourquoi donc les prochains travaux de la session internationale des liturgistes porteraient-ils sur *l'homme moderne devant la liturgie*, si ce n'est parce que l'angoisse des missionnaires tenaille aussi des professeurs ? C'est en tous cas faire peu de cas de méthodes dont on n'a peut-être pas apprécié la signification et la valeur. Jamais le C.P.L. n'aurait pu faire le travail qu'il a fait sans ce contact maintenu entre des théologiens et des pasteurs.

M. Rétif a d'autres griefs qu'il serait trop long d'examiner en détail. L'imprécision du langage entraîne peut-être ici ou là des confusions regrettables. Il est bien évident, par exemple, que, si nous parlons du baptême « dans la foi de l'Église », nous n'entendons pas méconnaître la triste indigence du peuple de Dieu, qui, « si peu représentatif soit-il », est pourtant dans l'Église le témoin de la foi que nous partageons.

Action catholique et pastorale liturgique

« Pour trop d'ignorances mutuelles, écrit M. Rétif, l'Action catholique d'une part manque d'expression liturgique et le Centre de Pastorale Liturgique est amené à se muer en centre liturgique plus ou moins pastoral. » Qui ne regretterait une pareille misère ? Je ne sais si l'Action catholique manque d'expression liturgique, mais je me demande si l'on parle bien le même langage. L'Action catholique a, si je ne m'abuse, une mission bien spécifique. Qu'elle s'intéresse à la liturgie paraît indispensable tant pour ses membres qui ont besoin de vivre dans l'Église et de participer très profondément au culte vivifiant que pour ceux qu'elle doit familiariser avec la vie chrétienne, et même préparer à la vie cultuelle. Le Centre de Pastorale Liturgique abandonnerait-il son orientation pastorale du seul fait que de graves difficultés sont soulignées par les pasteurs au nom de la mentalité de l'homme moderne inadapté au culte tel qu'il se célèbre. S'il est, comme le note M. Rétif, « équivoque d'affirmer sans assez mesurer ce rapport de forces que toute liturgie est pastorale et toute pastorale est liturgique », n'est-ce pas qu'on n'a pas encore assez compris les termes mêmes de ce rapport. Ne serait-ce pas, par exemple, un secret désir de certains missionnaires ou aumôniers d'Action catholique que la liturgie soit l'instrument de leur pastorale propre ? Faute de laisser les choses à leur place, on risque en effet de créer l'équivoque.

La liturgie n'est pas une méthode d'Action catholique, ce qui ne l'empêche pas pour autant d'être pastorale. Le C.P.L. n'est pas un mouvement d'Action catholique spécialisé, ce qui ne lui ôte — croyons-nous— aucune de ses prétentions à servir un renouveau de la *pastorale liturgique*. A lui de chercher en effet la solution de difficultés qu'il ne se cache point et tout d'abord justement à rappeler en toute circonstance la valeur pastorale de la liturgie, voire selon le vœu du cardinal Suhard à pousser la participation active des fidèles jusqu'aux engagements apostoliques. Mais aussi — et là nous rejoignons directement les observations de M. Rétif —, à lui d'examiner si la liturgie ne dépayse pas le peuple fidèle au point d'en faire un apatride. Expliquons-nous. Il s'agit de symboles, de signes sacrés porteurs d'une signification et d'une efficacité religieuses dont la liturgie use avec fidélité. « Né d'une civilisation scientifique et technique, nous dit M. Rétif, l'homme d'aujourd'hui ne s'y reconnaît que difficilement : le signe est ravalé pour lui au rang d'un signal. » — La remarque est peut-être fort exacte et le liturgiste n'a pas le droit de l'ignorer même s'il n'a pas lui-même les pouvoirs nécessaires pour y remédier. Cette observation doit faire l'objet d'une étude attentive, voire scientifique[1]. Elle fait partie des données sociologiques qui conditionnent la pastorale et même la pastorale liturgique. Un rubriciste pourrait se dérober, le C.P.L. ne saurait ignorer cette difficulté qui fait partie de son plan d'étude. Les exemples donnés ici ou là sont éloquents, mais ils ne condamnent pas pour autant le symbolisme liturgique en lui-même. Il est bien vrai, d'une part, que les gestes liturgiques sont si parcimonieux, si étriqués, qu'ils en deviennent parfois ridicules, que les « matières » sacramentelles sont si réduites qu'elles sont elles-mêmes plus un symbole de matière qu'un signe de l'effet sacramentel : le pain que nous consacrons évoque vaguement la pâte de froment cuite, et fort mal la nourriture que le Seigneur nous a donnée... Ceci est admis en principe; disons qu'en pratique on ne fait pas grand cas de l'appauvrissement qui en résulte pour la pastorale. Nous ne devons pas cesser de le rappeler et de réclamer des choses et des gestes plus authentiquement symboliques. Le peuple n'est pas sans doute totalement étranger au symbolisme, surtout s'il échappe à la tentation d'un intellectualisme trop aride. Avouons pourtant sans illusion que, dans l'état actuel des choses, les fidèles ont de la peine à saisir facilement la signification des multiples gestes réduits au « minimum requis pour la validité » et qu'alors une question se pose, qui est nettement du ressort de la pastorale liturgique. En assumant cette tâche, le C.P.L. ne peut-il prétendre servir à sa place l'action catholique ou la mission ?

Certains pasteurs voudraient pourtant pousser plus avant leur critique. Les symboles traditionnels, disent-ils, n'ont plus de sens

1. On lira dans le prochain cahier de *La Maison-Dieu*, à paraître en décembre, une remarquable étude rédigée par le P. Bouyer sur ces problèmes : cette étude a été menée par l'auteur en collaboration avec M. Yvan Daniel, de la Mission de Paris, le P. Beirnaert et André Cruiziat.

dans une civilisation qui a dépassé nettement le stade agraire. Que signifie l'eau, que signifie l'huile, que signifie le feu, que signifie la flamme d'un cierge au siècle de l'électricité, de la standardisation des services publics, de l'industrie, des produits alimentaires conditionnés ? Mais croit-on que là est le vrai problème ? N'est-ce pas plutôt le fruit d'un mauvais usage des matières symboliques que nous déplorons tous ? La Nuit pascale est un élément de la réforme liturgique qui tend justement à redonner aux matières et aux gestes symboliques leur signification exacte; feu, lumière, eau, huile interviennent sans que personne se plaigne de l'inadaptation. Tout au contraire, là où l'on a pris la peine d'expliquer leur signification, on constate un véritable enthousiasme des fidèles. Il est bien évident que la réforme pour être vraiment efficace doit comporter cette longue et patiente catéchèse sans quoi nous n'aurons une fois de plus qu'usé des symboles sans arrière-plan réel et, par conséquent, ennuyé les fidèles. Sans compter le risque non chimérique de sabotage dans le symbolisme...

La liturgie n'est ni un système d'apostolat ni une science, elle est le culte du peuple de Dieu. M. Rétif sent vivement — et quel prêtre ne le sent pas ? — le terrible divorce qui existe entre les comportements d'une « communauté de ferveur liturgique » et ceux d'une masse non encore initiée, insensible à la liturgie.

Paraliturgie, liturgie du seuil et préliturgie

Le divorce n'est pas tel, d'ailleurs, qu'on n'envisage pas la réunion possible, puisqu'on réclame « une paraliturgie clairement définie et orientée vers une liturgie *à laquelle elle achemine* ». On appelle ailleurs cette action préparatoire *liturgie du seuil*, c'est-à-dire catéchétique ou catéchuménique, consistant essentiellement en catéchèses adaptées à un milieu donné, sans autres exigences culturelles que ce que pourraient porter ces communautés de catéchumènes », on l'appelle encore une *préliturgie* proposée par ceux qui savent combien en fait les masses populaires sont « encore loin d'accéder de plain-pied à une liturgie inviolable ». Il est bien évident qu'on réclame ici ni plus ni moins qu'une initiation catéchétique au mystère liturgique. Qui n'applaudirait à ce vœu ? Pourtant de regrettables confusions semblent s'être glissées dans le vocabulaire. Identifier paraliturgie et liturgie du seuil et préliturgie, catéchuménat et initiation catéchétique, c'est risquer de noyer le problème qu'on veut poser. Qu'on veuille appeler « préliturgie » tout ce qui prépare à une participation active à la liturgie, toute initiation catéchétique, c'est tout à fait légitime. Qu'on appelle *catéchumènes* une masse bien caractérisée de chrétiens ignorants des richesses de leur foi, étrangers aux rites, c'est abusif. Un catéchumène n'est pas un néophyte, c'est un candidat au baptême. Qu'on relise saint Ambroise (*Des sacrements, des mystères*, coll. « Sources chrétiennes », 25), on verra comment en un siècle donné on concevait l'initiation des nouveaux chrétiens au mystère. Ils n'étaient plus catéchumènes, ils étaient néophytes et, tout au long de la se-

maine *in albis*, ils étaient formés directement en vue de leur participation avec toute l'assemblée au culte liturgique. Qu'étaient ces séances d'initiation, sinon une substantielle catéchèse des mystères ? Non pas un appel à des connaissances déjà acquises pour conduire par un raisonnement logique ou tout autre procédé pédagogique à de nouvelles connaissances, mais plutôt une révélation des mystères dans une atmosphère nettement marquée par la présence de symboles porteurs de réalités. Avant leur baptême, avant leur entrée dans l'assemblée eucharistique, les catéchumènes savaient sans doute fort peu de choses sur la vie intense de cette assemblée. En est-il autrement de nos jours ? Certes, non ! Aussi peut-on penser qu'il est grand temps de préparer nos communautés chrétiennes à cet accueil des catéchumènes par un véritable effort de pastorale liturgique.

Nous pensions pouvoir réserver le nom de paraliturgie pour toute célébration organisée librement suivant l'esprit des célébrations strictement liturgiques. En faire une « liturgie du seuil » ou une « préliturgie » pour néophytes serait réduire considérablement sa fonction. Un néophyte qui n'a pas encore réalisé en lui les exigences d'une expression liturgique attend encore du pasteur un supplément de formation. Quel est le chrétien qui n'en est plus du tout à ce stade ?

Toute l'histoire de l'Église montre, à la suite d'ailleurs des apôtres eux-mêmes, que les chrétiens ont été admis aux sacrements (baptême, eucharistie) avant d'être tout à fait prêts. L'Église a toujours repoussé la tentation d'une communauté de parfaits voisinant avec une communauté en progrès. L'institution du catéchuménat elle-même ne saurait être invoquée en faveur d'une double pastorale puisque le catéchumène est nourri, instruit, éveillé au sens de Dieu, dans le sein de la communauté liturgique.

Nous comprenons certes l'angoisse des pasteurs, des missionnaires, des militants d'Action catholique. Ils désirent à juste titre que se constituent des assemblées chrétiennes vivantes, liturgiques, mais ils souffrent de ce que les masses chrétiennes ne sont pas encore prêtes pour réaliser authentiquement ces gestes chrétiens. Le problème qu'ils se posent est sans doute de tous les temps. Lui donner une solution institutionnelle, sous forme de préliturgie ou de liturgie du seuil, n'est-ce pas ignorer la valeur réelle de la catéchèse pastorale; n'est-ce pas surtout mutiler l'action liturgique dans ses fonctions propres, sous prétexte de conserver ce qu'elle comporte de pédagogique ?

Dans un article de la revue *Esprit* (juin 1952), intitulé *Alibis des croyants*, M. Henri Duméry dit des choses fort justes qui semblent faites justement pour mettre en garde contre des efforts faux parce qu'ils sont partiels. « On désire rassembler son troupeau, écrit-il, l'édifier, le faire vibrer à l'unisson. Fort bien. Mais ce recours à la liturgie, ou à plus forte raison à la paraliturgie, *si l'on s'en tient à l'extériorité*, n'est pas autre chose que l'étiquette cérémonielle sociologique » (p. 962). Qu'on ait besoin de cette étiquette, qui le nierait ? Mais que la liturgie soit destinée à la fournir, c'est ce qu'on ne doit

pas admettre sous peine de dénaturer sa fonction. La liturgie restera ce qu'elle est aujourd'hui pour le peuple, toute le temps que les pasteurs ignoreront sa richesse. Rechercher une préliturgie instituée qui déboucherait sur la liturgie, c'est reculer le problème qui se posera toujours au pasteur devant les hommes qu'il doit conduire patiemment aux nourritures substantielles de la vie chrétienne, ce serait coller une étiquette cérémonielle sur des rites destinés justement à ne jamais recevoir d'étiquette puisqu'ils ne sont pas valables en eux-mêmes, mais seulement en vue d'une entrée dans l'assemblée liturgique.

Les engagements du chrétien

Revenons-en maintenant à la liturgie pascale qui servait de point de départ aux réflexions de M. Rétif. On a remarqué à son propos comment les symboles échappent à la vie courante et profane. Mais on s'empresse de noter qu'elle peut changer totalement les perspectives d'une pastorale si l'on a soin de lui donner toute sa portée. « Cette expression splendide de la foi d'une communauté au mystère de la mort et de la Résurrection du Christ reste le point culminant d'une année liturgique qui deviendra progressivement une réalité de fait pour une communauté donnée. » Pasteurs et liturgistes sont d'accord sur ce point. Tous les efforts du C.P.L. — on l'a déjà remarqué — aboutissent à cette découverte du mystère pascal dans ses dimensions multiples. Et comme nous sommes d'accord aussi avec M. Rétif quand il insiste « pour que la préparation à la Vigile pascale ait cet accent de vérité par lequel le mystère du Christ se consomme dans la conscience d'hommes plus soucieux d'être spirituellement présents qu'attentifs à une représentation ». Nous avons applaudi à la réforme de la liturgie pascale, non pas tant parce qu'elle nous a donné une belle cérémonie équilibrée et vivante, que pour les conséquences pastorales et spirituelles qui en découlent. Nous n'insisterons jamais assez sur l'importance de ce point de vue qui n'est pas encore assez unanime dans le clergé.

Nous ne sommes pas d'accord pour autant sur l'interprétation que semble donner M. Rétif de cette libération chrétienne qui se situe entre la mort au péché avec le Christ et la Résurrection avec lui. La libération de l'homme esclave des techniques dans le travail, opprimé par l'injustice sociale, a peut-être quelque analogie avec le fait historique de la libération des Hébreux en Egypte. Elle peut servir d'image pour faire comprendre le mystère du passage de la mort à la vie, du péché à la justice; elle ne saurait pour autant l'exprimer exactement. L'esclavage social est sans doute un péché, la liberté et la justice sociale ne sont pas le Royaume de Dieu et sa justice. Il paraît toujours dangereux d'évoquer un tel problème et de crier à la confusion. C'est pourtant nécessaire et si l'on veut sauver la vérité du Mystère pascal, et si l'on veut être sincère dans la proclamation de notre Espérance. M. Rétif a raison d'en appeler à la sincérité de tous ceux qui viennent célébrer la Nuit pascale, renouveler « le seul engagement qui compte dans leur vie, celui de leur baptême ». Comme lui nous pensons que

le carême et même toute l'année liturgique doit préparer cette sincérité. Un chrétien en effet n'a jamais fini de croître dans sa foi. « Chaque année, une communauté trouve enfin le moment privilégié de sa croissance dans une foi collectivement vécue. Cette nuit-là consacre un lent acheminement vers plus de charité, dans les engagements les plus divers, sur le plan syndical, social, politique... » Voilà ce que réclame en définitive M. Rétif au nom d'un réalisme liturgique, faute de quoi, dit-il, « il ne serait pas surprenant d'entendre parler du mystère central de la foi en termes douloureux de mystification. » Pourquoi cette manière de voir les choses, si admirable de charité pastorale, nous fait-elle penser à la douloureuse confusion (contre laquelle Notre-Seigneur n'a jamais cessé de lutter) entre un messianisme terrestre et le Royaume des cieux ?

Le pasteur a la tâche complexe de veiller à des engagements qui ne sont pas tous du même ordre. Il doit travailler dans une communauté bien réelle et les termes d' « engagement de charité » voudront dire pour lui *parfois* action syndicale, sociale, politique... La communauté chrétienne qui célèbre la Nuit pascale renouvelle un engagement d'un autre ordre dont Dieu est l'auteur principal, qui suppose une sincérité distincte de la pureté ou de la valeur morale, celle de l'homme devant Dieu, conscient du péché, de la mort et adhérant au Christ Sauveur. La liturgie est la célébration d'un mystère pascal sans commune mesure avec l'engagement du chrétien dans la vie quotidienne de la cité. Chaque fois qu'on en appelle à une distinction des plans temporels et spirituels, il est abusif de crier à la mystification. *Le culte du culte* — Dieu nous en garde ! — serait une mystification. Le culte lui-même est la célébration d'un mystère dans un ordre de réalisme surnaturel, qui ne nie pas et ne contredit en rien le réalisme terrestre. « La charité doit nous tirer à l'extérieur. Sans quoi, nous aurions une religion hiératique qui projette le sacré sur l'ornement et qui, par là, éduque les grands enfants que nous restons en face du mystère de Dieu. Mais nous n'aurions pas une religion d'amour réellement efficiente qui investit toutes les activités de l'homme pour les amener à leur juste point de maturité. Il ne faut pas que le culte du culte devienne un alibi de l'engagement effectif » (H. Duméry, *Esprit, loc. cit.*, p. 964). Faire comprendre aux participants de la Nuit pascale que leur engagement de baptisé appelle cet engagement effectif au dehors où se livre le combat des hommes, tel est l'un des rôles de la pastorale liturgique. M. Rétif l'a fort bien vu. Nous regrettons seulement que telle ou telle expression puisse donner le change sur sa pensée et trahir finalement le réalisme de la liturgie tel qu'il le réclame.

H.-Noël Bonnet.

BIBLIOGRAPHIE

Brochures à l'usage des fidèles pour la Nuit pascale

1. Centre de Pastorale liturgique, 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine : *O nuit bienheureuse.* Cérémonies de la nuit de Pâques, 2e édit. revisée, 1952, 40 pp., 18×13,5 cm.

2. Office de Pastorale et de Liturgie du diocèse de Strasbourg : *La Nuit pascale*, 1952, 56 pp., 15,5×10 cm.

3. « Le Journal paroissial », 3, rue Pierre-Leroux, Limoges : *La nuit lumineuse de Pâques*, 1952, 32 pp., 15,5×12 cm., hors commerce, réservé aux souscripteurs.

4. « Notre Clocher », 18, avenue Brillat-Savarin, Belley : *La Nuit pascale*, 1952, 22 pp., 21×13,5 cm.

5. Secrétariat paroissial, 443 *bis*, rue Gabriel-Péri, Colombes (Seine) : *La Nuit de Pâques*, sans date, 20,5×13,5 cm.

6. Éditions du Levain, Paris, Collection « Liturgie et tradition » : *La sainte veillée de Pâques*, texte présenté par Fr. Vallery-Radot, musique de Jehan de Grigny, 1952, 49 pp., 16×12 cm.

7. Centre catholique d'Alexandrie, 24, boul. Saad Zaghloul : *O vere beata nox.* Livret pour les fidèles des cérémonies de la nuit de Pâques, sans date (1951), 64 pp. plus un feuillet complémentaire pour 1952, 17×12 cm.

8. Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges, et Société liturgique, 15, rue du Vieux-Colombier, Paris-6e : *La sainte nuit de Pâques*, 1952, 36 pp., 15×10,5 cm.

9. Éditions de l'Abbaye du Mont César, Louvain : *La veillée pascale*, 1952, 48 pp., 16,5×11,5 cm.

10. Éditions Brépols, Turnhout et Paris, Les missels de Clervaux : *La sainte nuit de Pâques.* Textes latin-français avec explications à l'usage des fidèles par Dom Gérard, 1952, 84 pp., 15,5×9,5 cm.

11. Éditions Labergerie. Extrait du Missel de l'Abbaye d'Hautecombe : *Nuit pascale*, 1951, 44 pp. plus feuillet pour 1952, 14,5×8,5 cm.

12. Action catholique rurale et Éditions Tardy, Bourges. Extrait du Missel biblique des dimanches : *La Nuit pascale*, 1952, 16 pp., 15×11 cm.

13. Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome : *Samedi saint. Vigile pascale*, selon le rite nouvellement rétabli, 1952, 48 pp., 16×9,5 cm.

14. Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome : *Offices et cérémonies de la Vigile pascale*, selon le rite nouvellement rétabli. N° 800 *bis*, Chant grégorien, 1952, 48 pp., 18×12 cm.; n° 904 *bis*, Chant grégorien avec traduction des textes, 1952, 52 pp., 16×11 cm.

15. Maison Mame, Tours : *La Vigile pascale*, 1952, 56 pp., 16×10,5.

Cette liste impressionnante donne une idée de l'effort qui a été fait cette année pour donner aux fidèles les textes nécessaires pour suivre les offices de la vigile pascale. Disons tout de suite que ces brochures nous paraissent déjà trop nombreuses. Celui qui voudra y faire un choix rationnel pour la cérémonie de l'année prochaine s'y perdra. Puisque ces brochures ne portent en général pas de nom d'auteur et que leurs titres sont très semblables, nous avons groupé les éditions en mentionnant d'abord les brochures éditées par des centres de pastorale, des équipes diocésaines ou paroissiales, puis les brochures destinées à compléter les missels quotidiens ou dominicaux.

Après quelques remarques d'ensemble qui éviteront des redites, nous donnerons brièvement les caractéristiques de chacune de ces brochures.

Remarques générales

Une brochure pour la nuit pascale est essentiellement destinée à faciliter la participation des fidèles. Il faut donc qu'elle donne les textes indispensables et que ceux-ci soient clairement présentés.

Le texte intégral.

La plupart de ces brochures donnent intégralement en français le texte de la cérémonie avec le texte latin des réponses destinées au peuple. Il est bien évident que le texte latin de toutes les lectures, voire de toutes les prières, n'est nullement indispensable, d'autant que l'indication des gestes du prêtre, par exemple pour la bénédiction de l'eau, permet de suivre assez aisément.

Deux imperfections majeures de plusieurs brochures nous paraissent devoir être soulignées. La première est l'absence de certains *Dominus vobiscum* et des *Amen*, notamment à la fin des oraisons de la bénédiction du feu et des oraisons qui suivent les quatre lectures. Dans une cérémonie, qui est unique dans l'année, il est utile que les fidèles se trouvent avertis qu'ils vont avoir à répondre, sinon ils vont se trouver surpris. Il est vrai que l'*Ordo Sabbati Sancti* ne les indique pas toujours et se contente de l'indication *Per Dominum*... L'habitude de nos missels des fidèles d'abréger ces formules ne nous paraît pas davantage un argument. Dans une petite brochure d'une quarantaine de pages on trouvera bien la place pour terminer les oraisons entièrement et le respect pour le texte liturgique y gagnera autant que la clarté.

Un point plus délicat est celui de l'ordinaire de la messe. Bien entendu toutes ces brochures (sauf une) donnent les parties propres de la messe. Plusieurs d'entre elles donnent l'ordinaire de la messe en entier ou au moins en partie. Cela ne demande que quelques pages supplémentaires. La masse des fidèles qui assiste à la nuit pascale n'est sans doute pas la grande masse, mais elle comporte certainement des gens qui n'ont pas l'habitude du missel. Nous avons vu des hommes de la campagne suivre très sérieusement les textes des oraisons et des lectures, comme des litanies, mais visiblement désœuvrés pendant une partie de la messe, leur brochure ne comprenant pas les textes essentiels. Si l'on ne veut pas donner l'ordinaire au complet, qu'on mette au moins le *Gloria*, le *Sanctus*, le Canon en entier et surtout la Préface. Plusieurs brochures indiquent qu'il faut prendre la Préface de Pâques, mais sans en donner le texte. Il faut alors prendre un missel et chercher... Ce vœu concerne d'ailleurs plutôt les brochures qui sont faites spécialement pour la nuit pascale, que celles éditées par les grands missels et qui sont destinées à y être insérées un jour.

On sera peut-être heureux de trouver ici un classement des brochures d'après ce point de vue :

— avec l'ordinaire au complet : Strasbourg (2), Alexandrie (7), Mont César (9); Clervaux (10), Desclée (14), Mame (15);
— avec l'ordinaire en partie : C.P.L. (1), Colombes (5), Desclée (13);
— avec propre et notation musicale des chants ordinaires : Limoges (3);
— avec les parties propres seulement : Belley (4), Saint-André (8), Haute-combe (11), Tardy (12);
— sans la messe : Levain (6).

La présentation.

Des brochures qui doivent favoriser une participation effective des fidèles doivent être clairement présentées. Il y a évidemment tout avantage à ce que les caractères soient assez grands, surtout pour les réponses. Il ne faut pas oublier qu'une partie de la cérémonie se fait à la lueur des cierges, que bien des églises ne sont pas parfaitement éclairées et que, le soir, la fatigue rend la lecture plus ardue.

Plusieurs brochures donnent les réponses en caractères gras, c'est certainement la meilleure solution pour les réponses brèves. Pour les litanies des saints le mieux est d'indiquer clairement pour chaque cas s'il faut chanter *ora* ou *orate*. Mettre « ora(te) » en travers (Saint-André) ou en note (Clervaux) n'aide pas beaucoup les fidèles. Notons, à propos des litanies, qu'une brochure n'en donne pas le texte latin (Levain), trois autres donnent le texte latin sans traduction (Mont-César, Strasbourg et Tardy).

Une autre partie de l'office devrait être particulièrement soignée au point de vue typographique, c'est la rénovation de la profession de foi baptismale. Dans la plupart des cas la disposition est bonne, mais souvent les caractères ne sont pas assez grands.

Enfin les divisions de l'office aident grandement à le suivre. Le travail était facile, puisque l'*Ordo Sabbati Sancti* comporte de bonnes divisions. Plusieurs éditeurs les ont simplement reproduites. Mais la plupart d'entre eux ont marqué trois ou quatre grandes divisions : liturgie du feu et de la lumière, veillée sainte, liturgie baptismale, liturgie eucharistique. Pour la première de ces parties on trouve plusieurs fois le mot « lucernaire ». S'il désigne un rite historique il faut dire qu'il reste sans doute moins significatif que l'expression « mystère du feu et de la lumière », par exemple.

Un texte exact.

L'*Ordo Sabbati Sancti*, publié le 11 janvier 1952, a apporté plusieurs modifications au texte de 1951. Deux brochures ont été simplement complétées par un feuillet indiquant les principales modifications. On ne fera pas grief à leurs éditeurs d'avoir omis le changement de deux mots dans les textes. Mais plusieurs éditeurs n'ont pas remarqué ces modifications ou, les ayant effectuées dans le texte latin, ont omis de le faire dans la traduction. Il s'agit en général des points suivants :

à la bénédiction du cierge, *intende* à la place de *accende*;

pour les lectures, le titre de *lectio* et *canticum* au lieu de *prophetia* et *tractus*;

aux oraisons qui suivent les lectures, le *levate* chanté par le diacre et non plus par le sous-diacre. A ce propos, signalons que l'indication « R » devant le mot *levate* donne à penser qu'il s'agit d'une réponse du peuple. Elle se trouve dans l'*Ordo*, mais il n'est sans doute pas utile de la reproduire dans les brochures;

la suppression du début de la troisième lecture et la modification correspondante de la référence biblique : Isaïe, 4, 2-6, et non 1-6;

enfin dans le texte de la rénovation, *celebrans* au lieu de *expectans*.
Il faut espérer que dans les éditions de l'année prochaine ces corrections auront été faites exactement.

Les traductions.

Les textes de la vigile pascale présentent plusieurs difficultés quant au sens du latin et surtout des passages difficiles à rendre en un français élégant. La comparaison de ces quinze brochures à ce point de vue est pleine d'intérêt. Quelques exemples montreront à l'évidence combien une collaboration des traducteurs serait utile, voire nécessaire, pour éviter des inexactitudes assez graves et même des contresens.

L'oraison de la bénédiction du cierge présente une phrase qui a donné lieu à des interprétations diverses : *sed in quocumque loco ex hujus sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum,...* Voici les traductions données :
en tout lieu où l'on portera quelque chose de ce mystère de sanctification (C.P.L., Saint-André et Belley);
partout où on portera cette lumière (Hautecombe);
où l'on aura transporté une parcelle de cette lumière sacrée (Levain);
où paraîtra quelque parcelle de ce mystère sacré (Mont César);
partout où l'on fera rayonner le mystère de ce cierge bénit (Strasbourg);
partout où l'on portera de ce feu bénit (Limoges);
quelque parcelle de ce que nous bénissons (Desclée);
où sera transportée quelque parcelle sanctifiée par cette bénédiction mystérieuse (Mame);
une parcelle de cierge bénit (Tardy);
partout où l'on emportera quelque chose de cette nuit sainte (Colombes).

On trouve parmi ces traductions presque toutes les nuances qui vont d'une interprétation purement spirituelle à une interprétation presque matérialiste, sans doute selon les sympathies des traducteurs. Cet exemple montre combien des travaux critiques faits par des spécialistes seraient utiles [1]. L'idée de l'oraison est sans doute que cette lumière du cierge pascal est un mystère de sanctification qui chasse l'influence du démon. Peut-on aller jusqu'à préciser qu'il s'agit de parcelles du cierge ou rester vague comme la traduction de Colombes ?

Nous n'insisterons pas sur l'ancien *accende* remplacé par *intende* dans la même oraison. Les vestiges de l'ancien texte montrent l'embarras des traducteurs en face de la contradiction du texte latin. La correction nouvelle résout le problème.

La bénédiction du diacre avant le chant de l'*Exultet* comporte deux mots qui ne sont pas faciles à rendre en français : *praeconium pascale*. « Son message de Pâques » (Saint-André, Mont César, Clervaux, Hautecombe) fait un peu penser aux « messages de Noël » ou de Nouvel An, qui ne sont pas forcément en rapport avec la fête. Le C.P.L. a préféré « sa louange pascale », Tardy « la proclamation de Pâques ». La proclamation, l'annonce ou la publication de « sa Pâque » (Desclée, Limoges, Mame) donne sans doute un sens trop particulier. L'expression « sa Pâque prochaine » (Alexandrie) est nettement un contresens, puisqu'on est en plein dans la célébration de la Pâque. On voit encore à cet exemple les difficultés d'une bonne traduction.

La fameux *suscipe, sancte Pater, incensi hujus sacrificium vespertinum* continue à partager les traducteurs. Le C.P.L., Strasbourg, Belley, Limoges, Alexandrie, Tardy traduisent : « Le sacrifice nocturne de cette flamme »; Saint-André : « La flamme de ce sacrifice du soir »; le Mont César : « Ce

1. Voir sur ce sujet la réponse de Dom Botte, dans le présent n°, p. 141.

ciergo allumé. » Par contre Clervaux, Hautecombe, Desclée, Mame, les éditions du Levain restent fidèles à traduire *incensi* par *encens*. Colombes précise même : « Ces grains d'encens et ce cierge de cire. »

Dans la traduction de la première oraison de la bénédiction de l'eau on constate un très grand flottement. *Adesto magnae pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis* est rendu de bien des manières :

agissez dans ces mystères, agissez dans ces rites sacramentels (C.P.L. et Tardy);

rendez-vous présent aux mystères de votre grande bonté (Saint-André);

soyez présent... (Strasbourg, Belley, Limoges, Clervaux);

assistez-nous dans la célébration des grands mystères... (Hautecombe);

assistez de votre puissance les mystères (*sic*) de votre immense tendresse, vos sacrements (Levain).

venez à notre aide pour ces mystères,... pour ces actes sacrés (Mont César);

assistez à ces grands mystères, soyez présent dans ces sacrements (Desclée);

soyez attentifs à ces mystères,... à ces sacrements (Mame);

soyez présent comme un Père à tout ce qui va se passer (Colombes).

Qu'il s'agisse de la présence et de l'action de Dieu dans les mystères qui vont s'accomplir ne fait aucun doute. Mais on ne peut pas dire « assistez les mystères » ni « assistez aux mystères ». Quant à la dernière traduction elle semble invoquer simplement une protection paternelle, ce qui est certainement une infidélité au sens du texte.

Unde benedico te, creatura aquae donne lieu à des exercices de style. Le génitif *aquae* n'est pas facile à traduire élégamment en français :

créature d'eau a été choisi par le C.P.L., Clervaux et Alexandrie;

créature de l'eau, par Strasbourg, Mame, Desclée;

créature qu'on appelle eau (Levain) est un peu trop long;

créature liquide, adopté par Limoges et Desclée (14), paraît moins heureux;

eau qui est une créature (Mont César) devrait être corrigé *qui es*;

eau créée par Dieu (Tardy) paraît assez heureux;

eau, créature (de Dieu) (Hautecombe), est alourdi par la parenthèse;

eau, créature de Dieu, est retenu par Saint-André et Belley.

Il ne s'agit certes pas d'imposer une traduction unique; mais la comparaison montre que deux ou trois des formules proposées sont nettement meilleures que les autres.

Il serait trop long de multiplier les exemples, mais pour ceux qui auraient plusieurs textes sous la main, nous signalerons l'intérêt de l'oraison qui suit la troisième lecture. Dans plusieurs brochures il faut relire deux ou trois fois le texte français pour en saisir le sens.

Terminons par une réflexion au sujet de la rénovation. L'une des questions auxquelles le peuple doit répondre « nous croyons » est formulée ainsi en latin : *Creditis in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum, et passum?* Le mot *passum* contient certainement l'idée de la mort du Christ, mais aussi de toute sa « passion ». C'est pourquoi le C.P.L., suivi par Saint-André, le Mont César, Clervaux et Tardy, a traduit :

« Qui est né et qui a souffert la passion. »

Les autres traducteurs, sous l'influence d'autres textes liturgiques ou catéchétiques, ont mis « *et mort pour nous* ». La première traduction a tout de même l'avantage de remettre en valeur le terme « passion » avec tout son contenu. Pour ce passage la traduction d'Hautecombe paraît malheureuse : « Croyez-vous en Jésus-Christ,... à sa naissance et à sa passion ? » L'interrogation paraît porter sur le fait historique tandis qu'elle porte en réalité sur tout le mystère de l'incarnation rédemptrice. Enfin il faut rejeter comme trop faible la traduction « qui naquit et connut la souffrance » (Levain); nous reviendrons plus loin sur le texte proposé par Colombes.

Si nous avons un peu longuement insisté sur ces exemples en donnant toutes les traductions proposées, c'est pour montrer quel effort s'impose dans ce domaine. Beaucoup d'autres passages de la vigile pascale présentent des difficultés analogues dans l'ordre du sens ou du style. Il est bien évident qu'il en est ainsi dans tout le missel. Les textes de la liturgie ont un sens précis que certains traducteurs semblent quelquefois ignorer. En tout cas il n'est pas tout à fait normal que chacun tire dans son sens particulier selon ses vues théologiques propres ou sa verve poétique. Pendant de longues années on a accepté à peu près n'importe quelle traduction, actuellement on fait un gros effort pour que le style soit français, mais il faut à la base un travail scientifique sérieux. Tous ceux qui ont participé à des travaux de traduction en équipe savent ce que cela veut dire. Il nous semble qu'il n'y a pas d'autre solution si l'on veut donner des textes authentiques.

Les commentaires.

En général les commentaires sont tous de bon aloi. Plus ou moins riches ou plus ou moins brefs selon qu'on a voulu donner plus d'ampleur à la brochure. Bien que la célébration soit accompagnée souvent de commentaires oraux, quelques pages d'introduction et des « chapeaux » pour les textes principaux seront utiles aux fidèles qui prennent le soin de lire le texte avant la cérémonie. De toute manière ils seront un rappel au moment de la célébration, à condition que le texte n'en soit pas trop long.

Dans plusieurs brochures on aurait préféré plus de sobriété dans le développement des rubriques. Une brochure à l'usage des fidèles n'est pas un guide pour le célébrant ou ses ministres. Quelques indications générales doivent suffire.

Les divisions du texte peuvent être considérées comme un des aspects du commentaire, car elles contribuent à donner le sens des différentes parties. Il faut avouer que le travail n'était pas difficile, puisque l'*Ordo Sabbati Sancti* indiquait lui-même avec une très grande clarté les principales divisions. Cependant la plupart des éditeurs ont indiqué trois ou grandes divisions de l'office et ils ont bien fait. Les fidèles s'égarent bien vite dans un rite très long et unique au cours de l'année.

On remarquera toutefois que la place des baptêmes n'a pas été clairement indiquée. C'est l'*Ordo* qui en porte la responsabilité, puisqu'il passe sans transition de la bénédiction de l'eau et de la procession aux fonts à la rénovation des promesses. Mais il est certain que dans beaucoup de cathédrales et d'églises on a procédé à des baptêmes. Il serait donc normal de leur faire la place nécessaire avec un petit mot de commentaire. C'est d'ailleurs ce que nous trouvons dans les brochures du C.P.L., de Strasbourg, de Belley, du Mont César, d'Hautecombe, de Clervaux, de Tardy et de Colombes. Les autres brochures ne font pas allusion aux baptêmes au moment où ils devraient avoir lieu. On pourrait même souhaiter que l'essentiel du rite du baptême accompli à ce moment-là figure dans les brochures, sinon les fidèles risquent de perdre le fil de la cérémonie.

Après ces remarques générales il ne nous reste qu'à présenter chacune de ces brochures plus en détail. Bien entendu nous ne reviendrons pas sur les exemples qui ont déjà été donnés en particulier pour les traductions.

Brève analyse des différentes brochures

1. La brochure du C.P.L., qui avait déjà eu un grand succès en 1951, est d'un format assez grand, les caractères sont bien lisibles et toutes les répon-

ses destinées au peuple imprimées en gras. Le texte latin n'est donné que pour ces parties. Après les premières lectures, le *flectamus genua* est bien présenté, il est dommage qu'on n'ait pas conservé cette présentation pour les dernières. Dans la deuxième partie des litanies les terminaisons ne sont pas très clairement indiquées dans le texte français. Pour la messe on trouve une partie du canon jusqu'au *hanc igitur* inclus. Pourquoi ne pas l'avoir donné en entier ? On regrettera aussi l'absence du texte du *Gloria*, du dialogue de la Préface et de la fin du *Sanctus*. D'autre part nous avons relevé plusieurs petites erreurs : p. 8 le *Dominus vobiscum* qui précède la bénédiction du feu est omis; plus loin on a gardé aux lectures le titre de « prophéties » et la référence de la troisième lecture n'a pas été corrigée. Petits défauts, puisque d'autre part la traduction est excellente, notamment pour le texte de la rénovation, spécialement étudié par la commission de traduction du C.P.L.

2. La brochure de l'Office de Pastorale de Strasbourg fait partie d'une collection de textes des messes du dimanche intitulée « le jour du Seigneur ». C'est ce qui explique son format très petit. En outre, cette brochure donne parallèlement le texte français et le texte allemand, et à plusieurs endroits le texte latin. De ce fait la présentation est très serrée et les caractères nécessairement très petits. L'ordinaire de la messe est donné au complet depuis l'offertoire. On a omis de corriger les mots *prophétie* et *trait* et la référence biblique de la troisième lecture. La bénédiction du diacre avant l'*Exultet* a été omise. On trouvera quelques incorrections de style dans la traduction qui est par ailleurs très fidèle, sauf pour *intende* de l'*Exultet*. Le commentaire est d'excellente qualité, mais paraîtra quelquefois un peu long.

3. La plaquette du « Journal Paroissial » de Limoges est une des mieux présentées. Certains caractères sont un peu petits, en particulier pour les litanies, mais on a voulu donner intégralement le texte latin. Il faut noter toutefois que la traduction française est presque toujours imprimée en caractères gras, sauf, sans doute par erreur, les *Amen* des oraisons de la bénédiction du feu, du cierge et des fonts. A propos de la division remarquons que la première partie des litanies aurait dû être jointe à la bénédiction de l'eau plutôt qu'aux lectures. Cette brochure est la seule à donner la notation musicale des chants ordinaires de la messe. Nous avons relevé quelques erreurs : *Amen* omis à la fin de l'*Exultet*, *accende* pour *intende*, *levate* attribué au sous-diacre, *trait* au lieu de *cantique*. La traduction est de bonne venue, mais on regrettera quelques inexactitudes, notamment dans le texte de la rénovation : « L'Église... lui fait une veillée d'amour », « l'attente de la résurrection », « étant baptisés à sa mort », « le vieil homme a été cloué à la croix même du Christ ». Le commentaire du début est excellent, mais il aurait peut-être mieux valu mettre une petite introduction à chacune des grandes parties de l'office. Enfin la couverture présente sous le titre une cloche carillonnant l'allégresse de Pâques et le dos, le cierge qui rayonne la lumière; on verrait mieux le cierge sous le titre « la nuit lumineuse de Pâques » et la cloche au dos du livret. Mais tous ces détails n'enlèvent rien à la valeur de ce beau travail.

4. Dans un format plus grand, le bulletin de Belley *Notre Clocher* donne un texte en grands caractères très lisibles. Pour la messe on ne trouvera que les parties propres et pour le *Benedictus* seulement le texte latin. La traduction semble en grande partie inspirée de celle du C.P.L. et les commentaires sont bons. Le papier et l'impression ne sont pas de très bonne qualité, mais il faut dire que le prix était très faible.

5. *La nuit de Pâques* de Colombes figure dans une brochure qui donne des

textes pour toute la Semaine sainte. Une note signale que le texte se trouve également dans le *Missel communautaire*, publié par M. Michonneau. En fait les textes donnés dans le missel sont beaucoup plus complets et les remarques qui suivent ne concernent que la brochure. Le souci d'une participation des fidèles a poussé les auteurs à proposer des chants ou des formules particulières pendant la célébration en latin. Ainsi, pendant la procession du *Lumen Christi* « interrompue par cette triple acclamation, on peut prendre le chant *Vers toi, Terre promise*, en haussant la tonalité à chaque couplet », dit une note; après l'*Exultet*, « à notre tour, laissons éclater notre joie par le chant de *l'Hymne à la joie* (J. Folliet) »; au moment de la veillée biblique « pour faire participer la foule, on peut prendre entre les textes le chant *Le souffle du Seigneur*, pendant que le prêtre et ses assistants disent les litanies des saints la foule peut s'inspirer des textes suivants... »; suit une litanie où les saints sont groupés en une dizaine d'acclamations; pour la rénovation des promesses du baptême on propose également un texte original (dans le missel on trouve le texte officiel). N'y a-t-il pas ici une confusion entre liturgie et paraliturgies ? Il nous semble que quelques mots de commentaire permettraient à la foule de comprendre le sens du *Lumen Christi* qui se trouve ainsi affaibli par les couplets d'un cantique. Est-ce que l'*Hymne* à la joie ne va pas aussi faire perdre sa force à l'*Exultet* ? Il est cependant possible d'accompagner le chant d'un discret commentaire. On se trouve ici en face d'un problème de participation qui se pose aussi pour d'autres parties de la liturgie. N'est-ce pas aller un peu vite que d'introduire ainsi des cantiques — excellents d'ailleurs — dans le déroulement du rite lui-même ? Ce qui nous paraît plus discutable, c'est la modification du texte de la rénovation. Il est évident que ce n'est nullement la fantaisie, mais un profond souci pastoral qui y a poussé les auteurs. La renonciation au démon est présentée sous l'aspect concret de la lutte contre l'égoïsme et le mal; c'est une glose admissible. Mais la triple profession de foi a subi des changements assez significatifs. En voici le texte :

« Croyez-vous à un Dieu Père qui nous aime tous comme ses enfants ?

« Croyez-vous au Christ, Lumière du monde, Ressuscité pour vaincre en nous le péché ?

« Croyez-vous au Saint-Esprit, qui nous donne d'aimer les autres de l'amour même du Christ ? »

On est un peu surpris qu'il n'y soit plus fait mention de la création, de la passion, de l'Église, de la résurrection de la chair. Le souci de ne pas éloigner des hommes étrangers aux traditions de l'Église doit-il vraiment aller jusqu'à mettre en veilleuse des réalités fondamentales du christianisme ? Nous ne saurions insister davantage dans le cadre d'une note aussi brève. On trouvera des considérations plus complètes dans la chronique annuelle des missels à propos du *Missel communautaire*. Il nous semble cependant que l'office de la vigile pascale est destiné à des fidèles déjà instruits ou à des catéchumènes suffisamment avancés; ce n'est pas une cérémonie faite pour attirer la foule des incroyants, et, par conséquent, le problème de l'adaptation des rites ou du langage n'est peut-être pas aussi aigu.

6. La brochure des éditions du Levain provoquera sur plusieurs points des réflexions analogues aux précédentes. Le style de l' « Avertissement » paraît au premier abord quelque peu agressif : « Nous n'entendons nullement ici faire œuvre de novateurs inconsidérés, encore moins de révolutionnaires : le nom même de notre collection (liturgie et tradition) marque notre souci scrupuleux de nous conformer à la discipline de l'Église et aux directives du Saint-Siège. Nous destinons ces fascicules... à la foule de nos paroisses... On s'étonne parfois de ne pas trouver le texte latin à côté de nos traductions. Nous répondrons qu'il existe assez de bons missels selon la formule bilingue,

pour que nous n'ayons pas éprouvé l'étrange ambition de vouloir les concurrencer. Ce que nous prétendons réaliser, c'est un ensemble de chants et de textes profondément inspirés de l'Écriture et de la Liturgie, et qui puisse servir à l'instruction et à l'édification de l'assemblée chrétienne... Cette *Veillée de Pâques* servira donc primordialement aux fidèles, qui y trouveront de quoi suivre les cérémonies et les textes liturgiques... »

Comment se présente la réalisation de ce programme ? On trouve dans cette brochure tous les textes, sauf la messe, et en français seulement. Puisqu'on a voulu être utile aux fidèles il nous paraît très regrettable de n'avoir donné aucune des réponses du peuple en latin : aucun *Amen* n'est indiqué, ni à la fin des oraisons, ni à la fin de l'*Exultet*, sauf à la bénédiction de l'eau; le dialogue au milieu de l'*Exultet* n'est même pas mentionné en français, des litanies on ne trouve que le texte français; toutefois on trouve « *oremus — flectamus genua — levate* » qui ne sont précisément pas des acclamations du peuple, ces formules ne sont d'ailleurs mentionnées qu'après les deux premières lectures, à la troisième on indique « *même rite que précédemment* » et à la quatrième il n'en est plus question ! On ne sait pour quelle raison la première partie des litanies ne se trouve qu'après la bénédiction de l'eau. Tout cela est loin de faciliter la participation des fidèles.

Quant à la traduction, disons toute de suite que, sous des apparences poétiques, elle présente souvent un caractère fantaisiste. A la bénédiction du feu : ce feu *issu de la matière*,... que *nos cœurs sans taches puissent enfin parvenir*...; à la bénédiction du cierge : *lumen Christi gloriose resurgentis... que le soleil du Christ, glorieux ressuscité*...; à l'oraison qui suit : *faites descendre,... sur ce cierge qui brûle, la pluie généreuse de votre bénédiction*, c'est une image dangereuse, mais plus loin les traducteurs ont lu *accende* heureusement et demandent au Seigneur d' « *allumer ce flambeau dans l'obscurité* »; dans l'*Exultet* on trouve des choses de ce genre : *au nom de cette nuit bénissante, daigner agréer cet encens, cette fumée du soir*... et plus loin : *Nuit étonnante où la terre donne la main au ciel, et l'humanité à la divinité*... nuit étonnante en effet ! et plus loin encore : *Ce Lucifer revenu des enfers et dont le sourire s'est levé sur le genre humain.* (Brr !) Qu'on nous excuse de continuer ce florilège qui mettra une note gaie au milieu de cette recension sévère. A l'oraison qui suit la troisième lecture, on trouve « *le jardinier des palmiers élus* », à la quatrième : *O Dieu, orgueil des humbles.* Le récit de la création est enrichi de quelques notations inconnues du texte sacré : au quatrième jour : « *et cet univers constellé eut l'approbation de son cœur* », au cinquième : « *ensuite Dieu, poursuivant sa tâche, lança cet ordre...* », au sixième jour : « *Tout cette faune apparut, conformément à la voix de Dieu, et Dieu la contempla avec tendresse.* » Enfin cette traduction savoureuse de *Sursum corda* : « *Debout les cœurs ! — Ils sont tendus vers Dieu !* » (On demande un dessin.)

7. La très belle plaquette du Centre catholique d'Alexandrie est certainement la mieux présentée de toutes celles que nous avons eues entre les mains : beau papier, grands caractères, belle typographie rouge et noire, rien n'y manque. Le texte est entièrement latin-français, mais c'est le texte de 1951, un feuillet indique les récentes modifications. Les commentaires sont pertinents, la traduction bonne en général. Signalons cependant que l'oraison de la bénédiction du cierge, composée d'une seule phrase, commence par *vous* et se termine par *tu* : « Nous vous en prions... ta mystérieuse lumière,... la puissance de ta majesté. » Nous avons déjà noté dans les remarques générales la traduction de *paschale praeconium*,... *sa pâque prochaine.* On regrettera aussi que les *Amen* aient été traduits; la plupart des brochures ont gardé *amen* dans les deux textes. Ces quelques petites choses seront sans doute corrigées dans une prochaine édition.

8. L'abbaye de Saint-André nous donne une brochure destinée à compléter évidemment sa collection de missels. Le texte est entièrement latin-français et par conséquent assez serré. Il arrive souvent que la fin du texte français déborde dans la colonne du latin, ce qui est quelquefois gênant. Quelques petits défauts : *Amen* a été omis à la fin de plusieurs oraisons, la référence de la troisième lecture n'a pas été corrigée, les acclamations des litanies sont indiquées d'une manière peu pratique : on a simplement imprimé en travers de la colonne *ora(te) pro nobis*. La traduction est exacte, mais quelques phrases sont assez enchevêtrées, par exemple, à la bénédiction de l'eau, la traduction de *qui hanc aquam*. Les commentaires sont sobres, mais il est évident que le missel lui-même fournit des indications complémentaires.

9. Le fascicule de l'abbaye du Mont César n'est pas conçu comme complément au missel quotidien, puisqu'il n'en adopte ni le format ni la typographie. Les caractères sont assez grands et le texte latin n'est donné que pour les réponses du peuple. Le texte est un peu alourdi par trop de divisions, de sous-titres et de numéros. D'autre part, on aurait gagné en clarté à mettre les réponses du peuple en gras aussi dans le texte français, car plusieurs fois elles se confondent avec les rubriques qui sont aussi en italiques maigres. On aurait pu aussi sans allonger grandement mettre la traduction de la première partie des litanies. On aurait pu en compensation supprimer à l'ordinaire de la messe le texte du *Lavabo*, par exemple. Bonne traduction, exacte et agréable à la lecture; bons commentaires au début de chacune des divisions ou en tête des lectures. Signalons quelques fautes d'impression qui ont échappé à la sagacité des correcteurs : p. 6, lignes 1 et 2; p. 8, ligne 3; p. 13, dernière ligne.

10. La brochure des éditions Brépols, destinée à compléter les missels des Pères de Clervaux, n'a sans doute pas été utilisée cette année, puisqu'elle n'a été livrée, paraît-il, que quelques jours après Pâques. C'est dommage, car elle est bien présentée et imprimée dans le caractère très lisible de la nouvelle série de missels. Le texte est complet en latin et en français tant pour la messe que pour l'office. Les seuls petits défauts trouvés sont : *accende* pour *intende*, *levate* attribué au sous-diacre, *trait* pour *cantique*, la correction de la référence d'Isaïe laissée inachevée, l'omission de quelques *Amen* à la fin des oraisons. Excellente introduction, peut-être un peu longue, où l'on aurait pu éviter quelques répétitions. On regrettera peut-être qu'il n'y ait pour ainsi dire aucun commentaire au cours du texte, en particulier en tête des lectures.

11. Le fascicule extrait du missel de l'abbaye d'Hautecombe donne encore le texte de 1951 avec une feuille indiquant les récentes modifications du rite. Traduction et commentaires sont bien dans le style du missel. Surtout pour un office aussi riche que celui de la nuit pascale on appréciera les notes à la fois brèves et suggestives qui précèdent les oraisons, les lectures ou les cantiques. On a pris soin d'indiquer le sens des oraisons entre le *flectamus genua* et le *levate* pour suggérer le thème de prière silencieuse.

12. L'extrait du *Missel biblique des dimanches* présente lui aussi toutes les qualités du missel lui-même, en particulier sa typographie très soignée et très heureuse. Toutefois les caractères sont bien petits, et dans certaines églises un peu sombres on aura du mal à le suivre. Pour l'ordinaire de la messe, la Préface, les litanies, on renvoie au missel, c'est un peu compliqué. On a cependant rajouté les litanies sur la couverture intérieure, mais sans la

traduction française. Les commentaires sont très bons, la traduction très intelligible, au prix, il est vrai, de quelque liberté, mais qui ne modifie pas le sens.

13 et 14. La maison Desclée a édité trois brochures, l'une dans le format de ses missels quotidiens, l'autre pour compléter son paroissien grégorien sans traduction, la troisième donnant à la fois le chant grégorien et la traduction française. Dans la première brochure on ne trouve que le début du canon, tandis que dans les deux autres on trouve l'ordinaire de la messe en entier. La première ne comporte d'ailleurs pas toutes les modifications (*intende* et référence d'Isaïe). Le commentaire est plutôt un résumé du décret rétablissant la vigile pascale, mais il y a de bonnes indications au début des lectures. Les deux traductions données sont différentes. La première est sans doute la moins satisfaisante, le style est assez lourd : « par votre Fils, *lequel* est la pierre angulaire », à la bénédiction de l'eau toute la phrase « afin qu'ayant conçu la sanctification... donne la vie même des enfants... », dans le texte de la rénovation « marcher en nouveauté de vie », dans la Préface de Pâques « avec plus de pompe ». La traduction de l'édition notée n'a pas ces défauts, c'est d'ailleurs cette édition qui rendra le plus de services, surtout pour les chantres.

15. La brochure de Mame n'est pas un extrait de missel, elle est présentée d'une manière agréable, le latin n'est donné que pour les réponses. Sauf pour les quatre lectures, il n'y a pas de commentaire. C'est la traduction surtout qui prête à des critiques, elle n'est pas inexacte, mais bien des termes sont impropres ou incorrects : « Regardez avec complaisance, ô Régénérateur invisible, cet éclat destiné à la nuit... », la « fonte » de la cire, le « jardinier des sarments choisis », « réunisse dans un même enfantement », « se mêler *dans* ces eaux... », que la louange éclate « avec plus de transports », enfin au *Communicantes* « agissant de concert... ».

Pour conclure, disons que ces brochures sont assez nombreuses, on a déjà l'embarras du choix; il ne semble pas utile qu'elles se multiplient autant que les missels...

Louis Kammerer.

Dom Flicoteaux, O. S. B. : *Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie.* Coll. « L'Esprit liturgique ». Paris, Le Cerf, 1951; 159 pp.; 300 fr.

Dom Flicoteaux nous avait déjà donné dans « le sens du Carême » (éd. Bloud et Gay) un guide de vie spirituelle pour nous préparer à Pâques. Ici il nous ouvre le missel, d'une manière plus suivie, du premier dimanche de l'Avent au dernier après l'Épiphanie. En cent cinquante pages, il réussit, non pas à commenter tous les textes de ce temps, ni à en retracer l'histoire, mais à nous en livrer le véritable *esprit*, exactement ramassé dans le titre de son livre.

La moitié de l'ouvrage dégage « le sens de l'Avent » ; avènement toujours actuel et en voie de réalisation du règne du Christ, ordonné directement à son plein achèvement lors du retour glorieux du Seigneur. L'actualité de cet avènement, pour lequel nous travaillons et prions chaque jour dans le *Pater*, est bien soulignée; ces pages aideront les chrétiens à découvrir l'actualité de la liturgie dans leur vie.

D'ailleurs l'Église nous *prépare* à cette arrivée toujours plus profonde du Christ qu'elle *annonce*. En trois chapitres suggestifs, l'auteur nous met à l'école de ces guides qualifiés que nous offre l'Église : saint Paul, Jean-Baptiste, la Vierge Marie. En nous parlant dans les épîtres et évangiles et en priant avec nous dans les chants de l'Avent, tous trois nous apprennent à marcher à la rencontre du Christ-en-train-de-venir-vers-nous.

Saint Paul nous vaut une belle « lectio divina » de saveur monastique, sur le texte de l'épître à Tite, 2, 11-13 (Noël, messe de minuit), où l'on saisit dans l'unité de notre vie comment les trois avènements du Christ — classiques en toute bonne année liturgique — sont liés les uns aux autres. Une simple remarque : le commentaire sur la sobriété (pp. 21-22) nous semble exact en pédagogie ascétique, mais nous nous demandons si sa formulation, en ce livre destiné, non aux moines, mais aux chrétiens engagés dans les tâches temporelles, ne risque pas de prêter à confusion : la vraie sobriété ne nous semble pas supposer « le mépris des choses de la terre », mais bien leur maîtrise et leur domination. La « sage indifférence » ne signifie pas pour saint Ignace le mépris du terrestre, mais sa mise au service de l'éternel. Les choses de la terre sont occasion de notre péché, mais aussi matière de notre charité. Leur mépris risque d'être mal interprété.

La place faite à Jean-Baptiste paraîtra assez neuve, même après le livre du P. André Rétif (*Jean le Baptiste, précurseur du Christ*, éd. du Seuil), qui est tout nourri de la Bible et des Pères, mais laisse de côté la liturgie. Le rôle actuel de Jean-Baptiste, précurseur du Christ toujours en train de venir, est fortement affirmé. Si « la dévotion à Jean-Baptiste est la pierre de touche de l'esprit liturgique » (Mgr Harscouët), Dom Flicoteaux nous introduit déjà bien avant dans cet esprit. Peut-être parce que ce thème est l'un de ceux que nous travaillons depuis des années, nous pensons que le mystère du Précurseur peut être présenté avec plus de profondeur, même durant l'Avent, et aussi pour l'Épiphanie. Nous espérons montrer un jour le rôle discret, mais continuel et actuel de Jean-Baptiste au long de l'année liturgique.

Nous sommes en plein accord avec l'auteur pour voir en l'Avent le meilleur « mois de Marie » que nous propose l'Église, et les huit pages consacrées à « l'attente de la Vierge-Mère » sont révélatrices.

Enfin « la joie de l'Avent » nous est présentée à travers toutes les dimensions de l'avènement du Christ et la « prière de l'Avent » est un commentaire biblique des antiennes O. Le vœu émis, page 73, nous semble réalisable aux offices du soir de l'Avent, sous forme de courtes lectures bibliques expliquées, suivies de chants et de prières aux intentions de l'Église locale et universelle (cf. *Le Seigneur vient*, éd. du Cerf).

Notre satisfaction à lire une telle présentation de l'Avent nous amène à formuler deux souhaits : que, dans une nouvelle édition, une place soit faite à cet autre guide de l'Avent : Isaïe. En dehors même du bréviaire, nombreux seront les prêtres et fidèles qui feront d'Isaïe leur lecture spirituelle en décembre. Par ailleurs nous regrettons que les sept messes d'Avent ne soient pas serrées de plus près dans leur progression et leur originalité : ce qui est excellemment fait pour le premier dimanche mériterait de l'être pour le deuxième (dimanche du Peuple de Dieu qui se rassemble et se prépare pour accueillir son Roi à Jérusalem), pour le troisième (dimanche de la joie et de la proximité du Seigneur), pour les Quatre-Temps imprégnés du plus pur esprit de l'Avent, etc.

Les quinze pages consacrées à Noël se contentent d'en éclairer l'aspect glorieux par le texte des messes de la vigile et du jour de Noël : aspect souvent méconnu, car « la crèche » empêche parfois d'entrer plus avant dans le mystère de l'avènement de Jésus. Précisément n'aurait-il pas été opportun de montrer comment cet humble événement de la crèche est le *signe* qui

nous permet de passer à l'aspect salutaire et glorieux de Noël ? Alors, dans la ligne de nombreux évangiles de Noël et de son octave (1er avènement du Christ), ce signe de la crèche, au lieu d'être une étape de stationnement, serait la voie de passage de notre vie, elle aussi très humble et pauvre (2e avènement), vers ce mystère glorieux si bien mis en relief (dernier avènement). Pour Noël, l'auteur renvoie à son livre, *Le mystère de Noël*, publié à Montréal en 1950 : peut-être y répond-il à nos désirs ?

Mais la part la plus originale de l'ouvrage est le bel ensemble consacré à *Épiphanie*. Énumérons rapidement ses richesses : Épiphanie, célébration de la royauté universelle du Christ, véritable sommet et but de tout l'Avent, fête de l'apparition dans la chair du Verbe de Dieu, Épiphanie actuelle : les mages prémices de notre vocation à la foi et à la gloire, temps de l'adoration et de l'offrande. L'humble événement des mages est exploité de la façon dont nous aurions aimé voir présenté l'événement de la crèche. Car ici, Dom Flicoteaux dévoile le principe qui anime tout son livre et en fait le diffuseur du meilleur esprit liturgique et des fruits de la théologie du Mystère (p. 105) : dans l'économie du salut, un événement — ou un personnage (Marie, Jean-Baptiste) continuent à jouer un rôle actuel dans l'Église dans la mesure où ils en ont joué un vis-à-vis du Christ. Au dedans de sa réalité historique un événement peut être un signe permanent dans le dessein de Dieu. L'Église nous offre ainsi les événements du salut dans sa liturgie et, par toute son efficacité sacerdotale, elle peut leur faire porter leurs fruits jusque dans notre vie actuelle. A ce sujet les pages de Dom Flicoteaux sont une excellente introduction dans le mystère de l'Épiphanie.

Si l'auteur, à juste titre, a fait une place primordiale et royale à l'adoration des mages, il nous semble qu'il n'a pas fait la place assez belle aux deux autres épiphanies connexes : Cana et Baptême de Jésus. Une lecture plus synthétique du missel et surtout de l'admirable office que, huit jours durant, l'Église nous fait célébrer au bréviaire fait apparaître un équilibre et une unité plus grands entre l'Avent et l'Épiphanie; ce n'est pas le lieu de le développer ici. Un détail seulement, à titre d'exemple : les trois guides traditionnels de l'Avent sont en bonne place en la fête d'Épiphanie. Isaïe, prophète du royaume universel, de la lumière et de la gloire de Dieu (cet aspect lumineux des manifestations d'où l'Épiphanie tire son nom a été un peu laissé... dans l'ombre) nous parle dans l'épître, les lectures et les répons. Jean-Baptiste, précurseur du Roi et préparateur du Peuple, baptise le Christ : ce geste, célébré le jour octave de l'Épiphanie, est le but de toute la mission de Jean durant l'Avent, Marie enfin est, à Cana, l'Épouse du Christ et la nouvelle Ève des Noces de Dieu avec nous. Ainsi l'Épiphanie éclate en toutes ses dimensions : c'est la révélation, la manifestation en pleine lumière du dessein de Dieu : rassembler et illuminer, purifier et nourrir tous les hommes pour se les unir comme *Épouse* (Alliance) en son *Royaume*. Dans la foi, l'adoration et l'offrande, nous entrons au service de notre Roi. Tout cela est admirablement amorcé et parfois développé, mais un peu dispersé dans les pages 125 à 150. Et même l'auteur a gardé pour la fin un joyau de grande valeur : un « appendice » en dix-huit pages, « l'Épiphanie de Notre-Dame » à Cana. Voilà qui peut apporter une clarté décisive aux fameuses difficultés d'interprétation de cet évangile de Cana. Depuis quelques années nous avions adopté les vues de Dom Flicoteaux sur Cana et l'Heure du Christ (heure de sa glorification en sa Passion) et sur la place de Marie en cette heure. Nous avions eu la joie de trouver chez de récents interprètes de saint Jean cette mise en valeur du « signe » et de l' « épiphanie de gloire » de Cana. C'est une nouvelle confirmation que Dom Flicoteaux, avec tout le poids de la liturgie, apporte à son tour sur les liens entre les noces de Cana et l'alliance du Calvaire.

L'Avent, Noël et l'Épiphanie replacés dans la lumière et la gloire du des-

sein de Dieu et de l'économie du salut, voilà la découverte à laquelle nous sommes conviés et initiés par ce petit livre nourrissant. Nos remarques ont surtout été des souhaits positifs : en allégeant certains passages, peut-être en supprimant les interprétations de Cana qu'il écarte ensuite, mais surtout en donnant plus d'unité à l'ouvrage (plusieurs chapitres, déjà publiés en diverses revues, ont été simplement juxtaposés, ce qui explique certaines de nos critiques), nous pensons que l'auteur peut facilement y répondre sans augmenter le volume de ce livre qui inaugure, en une formule très heureuse et facile d'accès, la collection « L'Esprit liturgique ». Ce livre aidera fructueusement les prêtres et les fidèles désireux de culture chrétienne, à passer des aspects sensibles de la crèche à son mystère profond et à toutes ses dimensions : le signe de la crèche redeviendra le signe de Noël, de l'Avènement toujours nouveau de Dieu-avec-nous. Nous souhaitons pour l'Avent prochain une diffusion très large à ce livre de choix, non seulement près des curés et des militants qui travaillent au progrès du Royaume de Dieu, mais près des séminaristes et plus encore des prédicateurs d'Avent et de Noël qui au contact du missel renouvelleront leurs trésors.

JACQUES GOETTMANN.

Dom J. GAILLARD : *Les solennités pascales; itinéraires liturgiques pour la quinzaine pascale.* Équipes enseignantes, 18, rue E.-Lacoste, Paris-12e, 1952; 94 pp.

La redécouverte du mystère pascal et la restauration de la célébration solennelle en la Nuit bienheureuse suscite des publications nombreuses. Celle-ci nous paraît l'une des plus riches. D'abord elle embrasse toute la célébration liturgique du mystère, du dimanche des Rameaux au dimanche *In albis*. Les rappels historiques sont suffisants sans être envahissants, mais surtout la sève biblique et le sens des célébrations sont succinctement et clairement dégagés; c'est d'abord un instrument de travail à l'usage des laïcs, et spécialement de ceux qui n'ont pas reçu une culture classique; mais ces pages ferventes appellent la lecture attentive et la méditation. Les quelques pages d'introduction, qui situent le mystère pascal et sa célébration dans l'ensemble de l'économie du salut dont il est le cœur, peuvent à elles seules alimenter tout un travail doctrinal et nourrir la prière.

I.-H. D.

L'office divin et les bréviaires pour les fidèles

Nos lecteurs connaissent déjà sans doute la belle réussite de deux ouvrages dont ils s'étonnent peut-être que nous n'ayons pas encore parlé. Il s'agit du *Bréviaire des fidèles*, par le P. A.-M. Henry, O. P., Labergerie, Paris, 1951, 1 vol. 1.309 pp., 17 cm. 5×10,5×0,30 (2.550 fr. à 4.950 fr. selon reliure) et du *Livre d'heures* latin-français, éd. de l'abbaye d'En-Calcat (Dourgne, Tarn), 1 vol. 18×11×0,45 (3.250 à 4.800 fr.), ou en 2 vol. : office, ép. 0,33 (2.800 à 4.100 fr.); lectionnaire, ép. 0,17 (1.200 fr. à 2.100 fr.). Si nous n'en parlons pas encore plus longuement, c'est que nous nous réservons de faire une large place à l'appréciation de ce travail (dont il faut remercier vivement les auteurs), dans le cahier de *La Maison-Dieu* que nous consacrerons aux *Psaumes* en mars 1953. L'accueil enthousiaste fait à l'un et à l'autre est mérité. Le premier, entièrement en français, a déjà conquis justement les nombreux laïcs ou religieux qui cherchent une prière d'Église substantielle et variée, adaptable à leur genre de vie. Le second, d'une organisation moins souple bien qu'elle soit très judicieuse, trouve plus facilement place dans la communauté religieuse.

Signalons aussi, quitte à y revenir, d'autres ouvrages qui présentent une partie de l'office divin avec des traductions en français :

Le diurnal du Bréviaire romain, latin et français, par le P. A.-M. Roguet, O. P., Paris, Labergerie, 1951, 2000 pp. Extrait du bréviaire latin-français du même auteur (cf. *La Maison-Dieu*, 21, pp. 194 ss.), ce diurnal en a les qualités et l'auteur a pu améliorer tel ou tel détail. Notons le format très commode.

Le même éditeur procure aussi *Le psautier du bréviaire* avec index numérique, 574 pp.

Heures du jour du bréviaire romain latin-français, Desclée et Cie, Paris, 1950, réédition en 1951, 1 vol., 1.428 pp. Bien présenté, sous un format pourtant un peu grand, et avec des caractères bien menus. Les traductions sont de bonne qualité.

Office de prime et de complies de chaque jour de l'année du bréviaire romain, latin-français, 1 vol. 442 pp., plus son supplément de « Commentaires », 40 pp.

La présentation de ce petit livre utile aux fidèles déjà familiarisés avec prime et complies est due au P. Stallaert, C.S.S.R. On sait que ce religieux néerlandais est l'auteur de plusieurs ouvrages concernant l'office divin dont nous parlerons en mars 1953. A remarquer surtout les copieuses introductions aux psaumes, la présentation et la typographie excellentes.

4-8 septembre 1953

A CHARTRES,

GRAND CONGRÈS DU C.P.L.

Le renouveau liturgique dans l'effort de rechristianisation

— Depuis Lyon (septembre 1947), le C.P.L. n'avait pas tenu de grand congrès. Le congrès de 1953 (cinquantenaire de la Constitution *Tra le sollecitudini* du B^x^ Pie X, recommandant la participation active des fidèles aux mystères chrétiens; dixième anniversaire de la fondation du C.P.L.) fera le bilan du renouveau liturgique depuis cinquante ans, établira ses perspectives d'avenir, sa situation exacte à l'égard des grands courants actuels de renouveau apostolique et doctrinal.

— Ce congrès comportera d'importantes célébrations liturgiques (15^e^ dimanche après la Pentecôte; Nativité de Notre-Dame) dans la cathédrale, des exercices spirituels pour les prêtres à la crypte, des manifestations d'art sacré, plusieurs pèlerinages à pied; la visite dirigée des trésors d'art chartrain, etc.

— Il est ouvert aux prêtres, aux séminaristes, aux religieuses et aux laïcs.

— Renseignements détaillés et inscriptions **à partir du 1^er^ juin**, au secrétariat du Congrès.

Secrétariat du Congrès, 19, rue Muret, à Chartres (Eure-et-Loir).

*
* *

Bulletin du C.P.L. sur le Carême

La brochure **Triduum pascal** étant épuisée, plutôt que de la rééditer, le C.P.L. propose à ses membres adhérents (cotisation : 300 francs par an au C.C.P., Paris 8566-43) un bulletin développé où l'on trouvera des indications pratiques pour la prédication du Carême (article du P. Chéry), des références nombreuses aux textes bibliques, aux chants et aux prières que l'on peut utiliser dans les paroisses pour les veillées du Carême consacrées à la préparation de la Nuit pascale. Le plan de ce document sera organisé en fonction des thèmes majeurs du Carême.

Ce bulletin paraîtra le 15 janvier 1953, sera expédié gratuitement aux adhérents de l'Association des Amis du C.P.L. et servi à ceux qui en feront la commande contre une somme qui sera fixée ultérieurement.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 10-52.